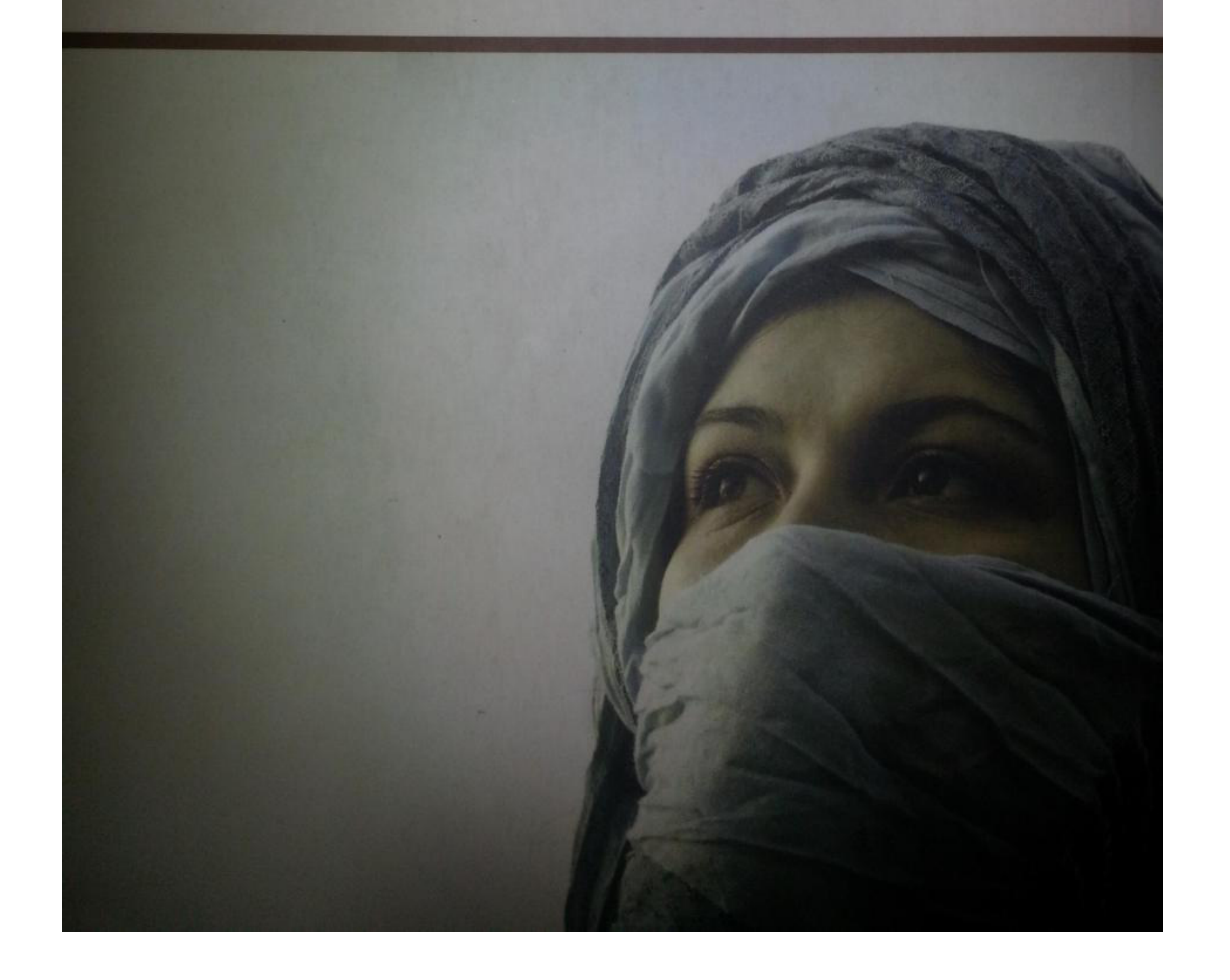
جُذورُ المأزق الأُصولي

محمد أبو القاسم حاج حمد



محمد أبو القاسم حاج حمد

جُذورُ المأزق الأصُولي

مراجعة وتحقيق

محمد العاني



المحتويات

تصدير

لقد قرأت كتاب **جذور المأزق الأصولي** للمفكّر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، وفي الواقع كان تعرفي على المؤلف حديثاً من خلال هذا الكتاب، وكتابه الثاني **العالمية الإسلامية الثانية**. وإني أتفق مع المؤلف في مادة هذا الكتاب انطلاقاً من عدة أمور هي:

١ ـ إن مرجعية الحركات الأصولية أو الحركات الجهادية هي نفسها مرجعية ما سُمّي (الإسلام الوسطي) الذي برز نشاطه بعد أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. علماً بأن رفع هذا الشعار «الإسلام الوسطي» ما هو في حقيقة الأمر إلا إعادة صياغة للمأزق نفسه الذي وقعت فيه الحركات الجهادية لكن بأسلوب ملتوٍ.

٢ ـ لقد قرأت كتاب **الجهاد** لعبد الله عزام مؤسِّس القاعدة، ولم أجد فيه سطراً واحداً أو بنداً واحداً خالف فيه أقوال أئمّة المذاهب الأربعة. وهذه الأقوال هي التي يعتمد عليها من يلقبون أنفسهم بـ(الوسطيين) بغض النظر عما إن كانوا مع السلطة أو ضدّها.

٣ ـ لم نر إلى اليوم أي لقاء علني على الهواء بين ممثلي الإسلام الجهادي وممثلي الإسلام الوسطي لكي يستمع الناس إلى حجة كل طرف منهما مقابل الطرف الآخر. وإن حصل ذلك فإني أتوقع أنّ ممثل الحركات الجهادية سيتمكن من إقامة الحجة على ممثل الإسلام الوسطي، حيث إن كليهما يعتمد على المرجعية نفسها، ولكن الوسطي أكثر انتقائية لحججه حتى تناسب مع الظروف التي يعيشها وخاصة السياسية منها، فيما الجهادي أكثر تمسّكاً بكل أصوله الدينية التراثية.

٤ ـ إن قيمة الحياة والحرية غير راسخة في الأدبيات التراثية، وإنما الراسخ فيها هو ثقافة العبودية والموت والطاعة والخنوع. وعند الاطلاع على كتب الحديث لم أجد أحاديث تجعل من الحرية قيمة إنسانية عالية، بل على العكس من ذلك تماماً وجدتها تدعو إلى الاستبداد والقمع باسم الدين؟.

٥ ـ إنني أرى أن النظام المعرفي الذي قام عليه الفقه الإسلامي في القرنين الثاني والثالث الهجريين أصبح خارج التاريخ، لذا علينا أن نقوم بقطيعة معرفية مع التراث، وخاصة مع أصوله باختراقها، لأنه بدون اختراق الأصول التي قام عليها هذا الفقه التاريخي يصبح التجديد مستحيلاً.

٦ ـ بما أنه ليس في الفقه التاريخي نظرية متكاملة في الدولة والمجتمع والسلطة، فعلينا إيجاد نظرية أصيلة معاصرة في الدولة والسلطة بناءً على أصول فقه جديدة، لأن الأصول التراثية الموجودة حالياً عاجزة عن إعطاء نظرية تستجيب لكل مستجدات العالم المتطور بما فيه نحن كجزء من هذا العالم الذي أصبح بمثابة قرية صغيرة.

لذا فإني أرى أن أزمة التجديد تدور في حلقة مفرغة بين الفقهاء الأصوليين (متطرفين أو وسطيين) والليبراليين، وستبقى هذه الأزمة إلى حين ظهور عمل يضع كلاً من الدين والسلطة في هذا العالم المتغيّر في مكانه الصحيح.

وفي الختام، يسرّ مؤسّسة الدراسات الفكرية المعاصرة أن تقدّم الفيلسوف محمد أبو القاسم حاج حمد من خلال عمله هذا، وسنتابع في المستقبل نشر بقية أعماله.

الدكتور محمد شحرور
بيروت ـ لبنـان

مقدمة المحقّق

هذا الكتاب يقع ضمن سلسلة الأعمال غير المطبوعة للمرحوم محمد أبو القاسم حاج حمد، وهو يتناول العلاقة بين التطرّف وفقهاء الأنظمة، وكذلك حال التيار المتطرّف في ظل العولمة الأميركية ورغبتها في الهيمنة. من خلال هذا الكتاب يتبيّن للقارئ أن حاج حمد لا يتناول فقهاء الأنظمة فقط، وإنما ينتقد تياراً فيه من فقهاء الأنظمة ومن غيرهم، وهم من يسمّون أنفسهم التيار الوسطي، أو الإسلام المعتدل.

وبالرغم من ضبابية مصطلح "الوسطية"، واختلاف أصحابه في ما بينهم، إلا أنه بات يعرّف نفسه بناءً على الفكر المتطرّف (الإرهاب). ودون وجود هذا الفكر المتطرف متمثلاً ببعض الحركات الإسلامية فإن الوسطيين سيقعون في أزمة توصيف لفكرهم. فهم من جهة يضعون حدوداً بينهم وبين التطرف على مستوى النتائج، مع التماهي معه على مستوى المقدمات. كذلك لا ندري ما هو الطرف الآخر وما هي الحدود الفاصلة بينهما. فالوسطي هو الذي يقع بين شيئين، فإذا كان التطرف أحد هذين الطرفين فمن هو الطرف الآخر؟

الوسطية تقدّم نفسها مشروعاً تنويرياً يمسك بالدين بالطريقة الصحيحة، ويمكنه أن يقف في وجه العنف والتطرف. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هو، ما هي الأرضية المعرفية، والخلفية الفكرية، التي يبني عليها التيار الوسطي مواقفه؟

لسنا بحاجة إلى كبير عناء لنعرف ذلك، فهو يقف على الأرضية المعرفية، ويتبنّى الخلفيات الفكرية للإسلاميين المتطرفين أنفسهم، ويتخذ من المرجعية التراثية أصلاً

يعتدّ به، سواء كان حديثاً أو تفسيراً. ويعتمد آلية الفهم والاستنباط نفسها، ولا يختلف معهم سوى ببعض التأويلات الركيكة أو المقولات التوفيقية. حتى إننا نجد أن حجة المتطرفين في قضايا السياسة والتعامل مع المخالف دينياً أقوى من حجة الوسطيين في إطار المنظومة المرجعية الواحدة لكلا التيارين. بل الحق أن المتطرفين أكثر تمسكاً بحرفية النصوص الدينية - ولا سيما الحديث وأفعال الصحابة - من التيار الوسطي الذي يحاول الالتفاف على بعض المقولات التي لا تتفق مع تصنيفه بـ«الوسطي».

إن التيار الوسطي قدّم النموذج المتطرف بقالب جديد؛ ظاهره الرحمة وباطنه العذاب، فنجد أن الكثير من الوسطيين يحملون عدة فكرية متطرفة بكل المقاييس، لكنهم يقفون عند موضوع القتل ويحرمونه، وذلك نظراً إلى الظروف السياسية والدولية فقط، واعتبارات خاصة لا تمس الأصل التشريعي الموروث، ولا تبطله. لذلك نجدهم يصفون المخالف دينياً بأنه كافر وأنه على باطل وأنه مشرك، وأن على المسلم أن لا يواليه (مفهوم الولاء والبراء)، وأن الله أمر أن نُخرج المشركين من جزيرة العرب، وأن الرسول أُمر بأن يقاتل الناس حتى يشهدوا بأن لا إله إلا الله. كل هذه العدة الفكرية يؤمن بها الوسطي وتذكي نار التطرف والعنف، ثم نجده يقف مندّداً للقتل باسم الدين!

إن المأزق الأصولي والمتطرف يتطلب معالجة تذهب نحو الجذور لتفكيك مرجعية هذا الفكر ومقولاته، التي ستمتد لا محالة إلى نقد التيار الوسطي نفسه، أما هذه المحاولات الترقيعية، أو المكياج الذي يضعونه على الفكر الأصولي ويقدّمونه باسم الوسطية، فهو نوع من نفاق جديد وانفصام في الشخصية ينضم إلى جملة النفاقات والأمراض النفسية التي يعانيها المسلمون.

إن هذه المراجعة الشاملة للموروث ونقده لن تمثل نقداً بالمعنى الحقيقي ما لم تتجاوز الإشكاليات الظاهرية، وتذهب نحو العمق المقدس من أقوال وأفعال لتفككها

في ضوء القرآن الكريم، وإلا فسنبقى ندور في الدائرة نفسها. فمحاولات الوسطيين أو المعتدلين للحد من دور المتطرفين فاشلة وغير مجدية لأن كلا الفريقين ينطلق من البنى الفكرية نفسها ويتخذ إطاراً مرجعياً واحداً ويحمل العدة الفكرية نفسها، وكلا الفريقين يجد له في التراث ما يسعفه كدليل.

إن عملية النقد والمراجعة هذه لن تكون أمراً سهلاً ما لم يجري التعامل مع القرآن بأسلوب معرفي، يستوعب الأنساق الحضارية، ويتجاوزها، نحو كونية إنسانية تقدم حلولاً لأزمات البشرية كافة دون إكراه ديني ولو كان باسم الإسلام. وهذا التحول في التفكير لن يكون سهلاً بالنسبة إلى القائمين على المؤسسات الدينية؛ لأن هذا التغير سيؤدي إلى تفكيك أسس هذه المؤسسات، وأشكالها التنظيمية، وبناها الفكرية، وشرعيتها الاجتماعية. وقد يؤدّي هذا إلى اضطرابات كبيرة ستأخذ بالبعض إلى جهة التطرّف والانغلاق عندما تتهدّد مصالحه.

يعيش المسلمون اليوم حالة شواشية معقدة تتجاذبها عدة اتجاهات خارجية وداخلية، ومن الصعب التنبؤ بنتائج الأحداث الجارية، وهذا بدا واضحاً وجلياً في تخبّط المحللين السياسيين والعسكريين والاقتصاديين قبل حرب العراق الأولى والثانية وأثناءهما وبعدهما، وحرب أفغانستان، حتى بات المحللون كالمنجمين. لذلك يبدو سؤال ما العمل؟ سؤالاً معقداً جداً. ولكنْ هناك عمل ربما لا يرتبط ارتباطاً مباشراً بالكثير من المشاكل والقضايا، ولا يقدم في هذه الظروف حلولاً سريعة لهذه المشاكل. وهذا العمل هو إجراء مراجعة شاملة لموروثنا الثقافي والعودة إلى الانفتاح على كونية القرآن دون أي وصاية سابقة أو حاضرة ودون أي تقييد باسم المقدسات الوهمية أو المرجعيات البشرية، هذا العمل والجهد ضرورة ملحة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ (سورة الرعد، الآية ١١)، فهناك إقصاء باسم العولمة يقابله إرهاب

مقيت، وعولمة كاسحة يقابلها انغلاق فكري أو انفتاح تبعي أعمى. فنحن ندور في إطار ردود الأفعال، وما لم نتجه إلى فعل حقيقي بمراجعة مكوّناتنا الذاتية الفكرية، والمعرفية، وقراءة المكوّنات الفكرية والثقافية للآخر، فسنبقى كالحمار يحمل أسفاراً لا يعي ما يحمل، ولا يعرف أين يتجه، ولا يستجيب إلا للعصا أو الجزرة .

إننا نرى اليوم أن بعض الأنظمة تذوق وبال ما اقترفته أيديها سابقاً من سياسات لمصالح خارجية وخاصة. وتحاول مواجهة الإرهاب فكرياً بالمنطق التلفيقي والتبريري نفسه للمشايخ والعلماء، وتحاول مواجهة هذا الفكر المتطرف بفكر ينبثق من الإطار المعرفي والفكري نفسه.. فمن دفع بالشباب ليذهب مجاهداً في أفغانستان ضد السوفيات، لا يمكنه أن يبرّر لهؤلاء المجاهدين أن الجهاد الذي كان واجباً ضد الكافر السوفياتي، هو حرام ضد الولايات المتحدة في العراق أو أفغانستان، التي يعتبرها الوسطيون أنفسهم كافرة، بحكم المرجعية الواحدة.

هذا الدور يحاول بعض فقهاء السلطة أن يقوم به، وأيضاً بعض المخلصين بحسن نية، ولكن حسن النية لا يكفي، إذ كيف يمكن مواجهة فكر بفكر له الأسس العقائدية نفسها!

إن التنسيق بين الولايات المتحدة والأنظمة العربية والتيار الوسطي لضرب هذا التيار المتطرف، لن يكون إلا ذا طابع أمني بحت لاختلاف النسق الثقافي بين هذه الأنظمة والعولمة، ولاتفاق المتطرفين والوسطيين على المرجعية نفسها. فلقد اتفقت الولايات المتحدة، والحركات المتطرفة، والوسطيون، والأنظمة، عندما توافقت الخلفية العقائدية للمتطرفين مع التكتيك الأمني للأنظمة مع المصالح الاستراتيجية لأميركا في السبعينيات والثمانينيات، وذهبوا جميعاً للحرب ضد الاتحاد السوفياتي. ثم افترقوا اليوم عندما افترقت المصالح الاستراتيجية لأميركا مع هذه الحركات، وبقي التنسيق الأمني بين أميركا والأنظمة مدعوماً بمواقف فقهاء الأنظمة والتيار الوسطي.

واليوم نشهد بدايات الافتراق بين المصالح الاستراتيجية الأميركية والتكتيكات الأمنية الاستخبارية، التي ركبت عليها أنظمة الحكم. فبدأت بدعوات الإصلاح وفتح باب الحريات، فأين ستنتهي؟

وما هو موقف الأنظمة؟ والأهم، ما هو موقف المثقف والمصلح؟ هل يبقى ضائعاً بين هذه التكتيكات والمصالح أم أين يتجه؟

وهل إلى خروج من هذا المأزق من سبيل؟

هذا ما يحاول حاج حمد أن يجيب عنه في هذا الكتاب، عارضاً جذور هذه الأزمة وخلفيتها التاريخية القريبة منذ مشكلة الاتحاد السوفياتي وأفغانستان.

نودّ الإشارة إلى أننا لم نضع الفصل الأول من الكتاب كاملاً، ذلك أنه يحتوي على سرد تاريخي وكذلك مقالات طويلة نشرت في الجرائد وأشرنا إلى تاريخ نشرها، فمقالات الحاج حمد في الصحف والمجلات، ومفاصل حياته السياسية ستُضم في مؤلف واحد، وتُنشر ضمن أرشيف مذكرات المرحوم حاج حمد.

نترك القارئ بين يدي الكتاب سائلين المولى عز وجل أن يجعله في ميزان حسنات المرحوم حاج حمد.

والله الموفق...

محمد العاني

٢٠١٠/٢/١٥

مقدّمة المؤلّف

لقد ابتعثت الولاياتُ المتحدة الأميركية الأصوليةَ الإسلامية المتطرِّفة ووظّفتها في الوطن العربي جنباً إلى جنب مع الجهاد الأفغاني في إطار «فخّ كبير» أرادت أن يتسع للعالم أجمع منذ نهاية السبعينيات، وامتداداً إلى مطلع الألفية الثالثة من بعد تفجيرات نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١م.

وها هي أميركا تصعِّد الآن أعلى مراحل الإمبريالية في ظل العَوْلَمة الجديدة بغية الهيمنة على العالم، متخطية حتى ما حققته من وراثة لأوروبا الغربية والإمبريالية التقليدية في ظل العولمة السابقة، وطامحة إلى أبعد من ملء الفراغ الذي خلّفه الاتحاد السوفياتي من بعد انهياره.

وتتعدّى الإمبريالية الأميركية الجديدة تحت ستار مكافحة الإرهاب والتحالف الدولي كلَّ خصوصيّات الأُمم والشعوب، لكي تخضعها لمركزيتها الأُحادية في إطار عولمة تقفز فوق كل الأيديولوجيات والثقافات والحضارات والأديان والخطط الوطنية للاقتصاد والتنمية، في محاولة لاستقطاب العالم كله بمنطق براغماتي نفعيّ مطلق هو عنوان السيطرة الأميركية على العالم، من بعد سيطرة الطبقة المتعالية في أميركا على المجتمع الأميركي وعلى الإنسان الأميركي نفسه.

إن ما تطمح إليه الولايات المتحدة تحت ستار مكافحة الإرهاب هو الاستحواذ على العالم وثرواته وابتزاز أنظمته. فلا يمكن أن يكون العالم كله مرتهناً بصراع

أميركا مع أسامة بن لادن وطالبان، ولا يمكن أن يكون رد فعل دولة عظمى على عمليات محدودة، بأكبر من حجم الفعل نفسه؛ هذا الفعل الذي كان يمكن الرد عليه بالتسلل إلى قواعد المنفّذين كما فعلت الاستخبارات الإسرائيلية بتكليف من أميركا حين تسلّلت إلى بيروت في العاشر من نيسان/إبريل ١٩٧٣ حيث اغتالت أبو يوسف النجّار وكمال عدوان وكمال ناصر. وقد جاءت هذه العملية رداً على عملية أيلول الأسود في الخرطوم التي راح ضحيتها السفير والقنصل الأميركيان والقنصل البلجيكي في الأول من آذار /مارس من العام نفسه. وعلى ذلك فالمسألة أكبر من أن تُغطى برغم صراع أميركا مع بن لادن وطالبان.

ولأن لهذه الهيمنة الأميركية خلفياتها، وللفخ الأميركي المنصوب في أفغانستان خلفياته، وللعلاقة ما بين أميركا والحركة الأصولية الإسلامية المتطرفة خلفياتها، أطرح هذه الدراسة، آملاً أن نتبيّن حقائق الفخّ الأميركي وكيفية الخروج منه.

إن الرغبة في الاستحواذ على العالم هي التي دفعت أميركا إلى توظيف فعل بن لادن ضمن مخططها «المسبق» للهيمنة الدولية. وقد رفدها بن لادن باعترافات «مجانية» عبر الشريط الذي بثّه من خلال قناة الجزيرة بتاريخ ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠١.

وقد جاء هذا التوظيف بأكبر من حجم الفعل بما لا يقاس، واتخذ وسائل هجومية على شعب بأسره في أفغانستان عوضاً عن ملاحقة الفاعلين. وما لبث هذا التوظيف أن اتسع ليطرح شعار «مكافحة الإرهاب» على مستوى دولي، ومن ثم خَلْق «آليّة» لاستقطاب «تحالف دولي» تحت مظلّة أميركا.

وفي الوقت نفسه يتم سحب مفهوم الإرهاب على نضال الشعب الفلسطيني وعلى العراق وعلى مستوى الوطن العربي، كما يتم سحبه على إيران وأميركا وكوريا الشمالية، على المستوى الدولي، فتحطّم أميركا بذلك الإجماع على آلية التحالف

شرق أوسطياً، كما تحطّم الإِجماع على آلية التحالف دولياً وبالأخص أوروبياً.

ولكن إذا كان العالم قد شايع الولايات المتحدة ضد «طالبان» وتنظيم «القاعدة» (بغضّ النظر عن عدم اتّباعها منطقياً لأساليب الملاحقة المفترضة بكيفية ما فعلته إسرائيل في بيروت ليلة العاشر من نيسان/إبريل ١٩٧٣، أو بكيفية غزو بنما واعتقال نيرويغا) فإن العالم لا يمكن أن يُخضع نفسه ومصالحه ومستقبله لآليّة تحالف تستجيب لمطلق الهيمنة الأميركية دولياً وشرق أوسطياً. وهكذا تتحول آليّة التحالف ضد الإرهاب إلى «حلف ثنائي» بين أميركا وإسرائيل فقط بمعزل عن العالم، وبذلك تصبحان هما المحاصرتين.

بقي أن أشير إلى أن القارئ يجد في نهاية هذه الدراسة «معقّبات» استعضت بها عن الهوامش وعالجت من خلالها بعض القضايا الأساسية المتعلقة بالدراسة ومن بينها «علاقة الجهاد الأفغاني بسقوط الاتحاد السوفياتي» وما يرد في سياق الدراسة حول أفكار فرانسيس فوكوياما في «نهاية التاريخ»، مع رؤيتي الموجزة لمفهوم «صدام الحضارات» الذي أطلقه صمويل هنتنغتون وكذلك مفهوم «البراغماتية» الذي أربطه دوماً في هذه الدراسة بالموقف الأميركي ممزوجاً بالعولمة المعاصرة، مع قول موجز في «العولمة» نفسها.

وذلك أنني لم أُرد أن يتيه متناوِلُ هذه الدراسة في استخدامي لهذه العبارات، كما أن سياق الدراسة لا يمكّن من وضعها في المتن ولهذا جاءت هذه المعقّبات من بعد خاتمة الكتاب.

كذلك تشمل قائمة المعقّبات إشارات إلى السور القرآنية الكريمة والآيات المستخدمة في الدراسة ومن بينها مقدمة سورة «الإسراء» وخاتمتها ومقدمة «الجمعة» و«الحشر».

وقد وردت نصوص كثيرة لهذه المعقّبات في مؤلفي «العالمية الإِسلامية الثانية ـ

جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» المكوّن من مجلّدين، وقد صدر في طبعته الثانية عام ١٩٩٦.

أرجو أن أكون قد أوفيت ما سعيت إليه، سائلاً المولى القدير كل توفيق، ولله الحمد كيفما قام به الوجود وتقوّم.

محمّد أبو القاسم حاج حمد

الفصل الأول

الفخّ الأفغاني:
طبيعته وما ينبغي فعله عربياً وإسلامياً

شاءت الأقدار أن يعهد إليّ الأخ الأستاذ أحمد خليفة السويدي في منتصف السبعينيات من القرن الماضي ـ وقد كان وقتها وزيراً لخارجية دولة الإمارات العربية المتحدة عدا دوره التأسيسي للدولة الناشئة ـ بتأسيس قسم المعلومات في الدائرة السياسيّة بوزارة الخارجية.

ولم يمضِ وقت طويل حتّى وضِعتُ أمام ثلاث مشكلات متزامنة من أعقد المشكلات التي تتطلّب جهداً معلوماتياً مكثفاً، ثم بعد توافره يأتي دور التحليل، كيفيته ونوعيته وآليّاته وصولاً إلى النتائج، ثم كيفيّة التصرّف، وهذا أمر يخضع بدوره لاستراتيجيتنا (إن وُجدت) ولمعرفتنا أيضاً باستراتيجيات الآخرين.

وبالرغم من عدم توفير «المتاحات اللازمة» لمقابلة هذه المسؤولية في وزارة الخارجية وقتها إذ كانت البلاد بأسرها في مرحلة التأسيس، وكوادر الخارجية في مرحلة الإعداد، إلا أن خبراتي المكتسبة في حقول سابقة تختص بالقرن الإفريقي وتعقيداته الإقليمية والدولية منذ نهاية الستينيات اختصرت عليّ الطريق، غير أن الوضع في الخليج هو الأشد تعقيداً من مستوى تعقيدات البحر الأحمر والقرن الإفريقي.

كانت المشكلات المتزامنة الثلاث هي الثورة الإيرانية (١٩٧٩) والجهاد الأفغاني (١٩٧٨ ـ ١٩٧٩) والحرب العراقية الإيرانية (١٩٨٠).

ولم تكن مهمّتي أن أطّلع أولاً على «توجهات» الدولة ثم «أنسج» تقاريري بموجبها، مواءمة أو معارضة، وإنما كانت مهمتي أن أصل إلى «المعلومة المقايسة» لكل افتراض، أو المختبرة له، وهذا أمر دقيق في حد ذاته يتطلب «خلفيات فهم» للساحة المعنية، أي الإحاطة المسبقة والممكنة بها وبمجرياتها.

فإذا شغل البعض نفسه بالتساؤل عن العلاقة «الخفيّة» ما بين الثورة الإيرانية

والولايات المتحدة الأميركية على خلفيّة ما كان من تمايزات بين شاه إيران وأميركا بخصوص تحديث إيران (الثورة البيضاء) وتطلعاته الخليجية فإني لا أبدأ جهدي بالتحليلات وبديهيات الذكاء، ولكن بالمعلومات المقايسة. والسؤال: هل سحبت أميركا أجهزتها المتقدمة لرصد الاتحاد السوفياتي في شمال إيران أم لا؟ ولِمَ يتم طرح مثل هذا السؤال إلا بخلفية الفهم المسبق الذي عنيته.

فمن خلال تلك المعلومات المقايسة والاختبارية يبدأ تحليل الفرضيات وتفكيكها. وهذا ما فعلته وقتها، لأنتهي - من بعد تجميع معلومات أخرى - إلى تقرير أن الثورة الإيرانية مهما تقاطعت مصالحها مع المصالح الأميركية لإزاحة الشاه (خلافاً لما يفترضه البعض) فهي - أي الثورة الإيرانية - على «الخط النقيض» لأميركا، فالأجهزة المتقدّمة قد سُحبت، ولكن المراهنة الأميركية تبقى على «اختراق» هذه الثورة من الداخل وليس القضاء عليها، وممارسة ضغوط إقليمية وخارجية عليها، وقد ظهر ذلك في ما بعد عبر التشجيع الأميركي للغزو السوفياتي لأفغانستان من جهة والحرب العراقية من جهة أخرى، غير أنّها جهود لم تفلح.

لم أستعن في الحصول على المعلومات باستخبارات عربية لشكوكي في دوافع الكثير من قيادات هذه الأجهزة المتنفذة وفي ارتباطاتها، وهي شكوك مبنية على تجارب سابقة، فاستعنت باستخبارات كوريا الشمالية عبر بيروت وبأصدقائي السابقين فيها. وقد كان الملفّ وقتها بيد الأستاذ الأخ راشد عبد الله الوزير الحالي لخارجية الإمارات والذي اقتنع بخطتي تلك لتجميع المعلومات والرصد.

بالرغم من أني كنت «موظفاً» في دولة الإمارات العربية المتحدة، فقد تعامل الإخوة هناك معي كـ«ضيف» عندهم، ومنحوني حرية النشر فخرجت بمقالات حول أفغانستان على صفحات جريدة «الفجر» في أبوظبي، التي يملكها صديق وأخ عزيز هو عبيد المزروعي. واستهدفت في تلك المقالات فضح الفخّ الأميركي، وأولها ما

نشرته الفجر بعنوان: «بريجينسكي يسبّح في مصر ويصلّي في أفغانستان» (بتاريخ نيسان/ إبريل ١٩٨٠، العدد ٧٣٠).

هذه المقالة بالذات كرّستها لتوضيح أحد الأبعاد الاستراتيجية الأخرى التي يستهدفها الفخّ الأميركي في أفغانستان، وهو جرّ الصين إلى الصراع مع الاتحاد السوفياتي، وإيجاد محور صيني - باكستاني يواجه محور الاتحاد السوفياتي - الهند، ويمكننا القول إن هذا هو البُعد الاستراتيجي الثاني من التورّط السوفياتي في أفغانستان.

أثار ذلك المقال «بريجينسكي يسبّح في مصر ويصلّي في أفغانستان» صيحات الأصوليين الماضويّين ضدّي في المساجد وفي منابر أخرى، غير أني حمدت لسلطات الإمارات «همّتها» وحمدت للأستاذ أحمد خليفة السويدي ابتسامته بنصف فمه.

ثم كشفت عن أبعاد أخرى لتوسيع دائرة الفخّ الأميركي في أفغانستان، ليس بالنسبة إلى الصين فقط ولكن بالنسبة إلى أوروبا واليابان أيضاً مع تركيز على ابتزاز العرب الخليجيين بالذات، أما الذي يدفع الثمن فهو «الدم المسلم»، كشفت ذلك في مقالي التحذيري بعنوان «حتى لا نبكي غداً على أفغانستان» المنشور أيضاً في صحيفة الفجر (عدد ٧٥٤ - تاريخ ١٠ مايو/ أيار ١٩٨٠).

حاولت جهدي - كما ذكرت - الكشف عن الأبعاد الاستراتيجية المتعددة الأغراض للفخ الأفغاني، وكنت أتابع كل كبيرة وصغيرة بقدر المستطاع، لا بحكم «وظيفتي» ولكن بحكم «همّي» الإسلامي والعربي بالذات. وكدت أصل في مراحل اليأس إلى ما وصل إليه المليونير اليوناني مالك السفن أوناسيس حين خسر معركته في مواجهة شركة أرامكو النفطية في السعودية. قال وقتها: «إن من الأخطاء الجسيمة التي قد يرتكبها الإنسان إيقاظه للنائمين الذين لم يستعدّوا بعد للإيقاظ». ولكني مع ذلك - حيث لم أعرف اليأس والقنوط في حياتي بحكم إسلاميّتي - بعثت بكلمة أخيرة إلى صحيفة الفجر وجّهتها هذه المرة إلى المسلمين أنفسهم عنوانها «الحادبون

على المسلمين في أفغانستان» (عدد ٧٦٥ تاريخ ٢٢ أيار/مايو ١٩٨٠) مؤكداً على ضرورة الخروج من المأزق الأفغاني - الأميركي والتفاوض مع السوفيات وأن أميركا تستثمر ما صنعته في أفغانستان لإيجاد «تحالف عالمي» ضد السوفيات يخدم أهدافها هي في الدرجة الأولى وعلى حساب المسلمين ودول الخليج والعرب وكذلك الصين وأوروبا الغربية. وهذا ما يتكرر الآن بعد تفجيرات ٢٠٠١.

الخطة الأميركية لاحتواء العالم ١٩٧٨ - ١٩٩٠ - ٢٠٠١

تكرّر الولايات المتحدة الأميركية، بعد تفجيرات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، النهج والأسلوب نفسه الذي بدأت به حين نصبت الفخّ الأفغاني عام ١٩٧٨ ثم حاولت تزعّم «حلف دولي» ضد الغزو السوفياتي لأفغانستان، وابتزاز دول الخليج. وقد مارست هذا النهج أيضاً في حرب الخليج الثانية حين «استدرجت» العراق لغزو الكويت، ولم تتدخل قبل الغزو ولا أثناء الغزو ولكن بعده ثم دعت وقتها إلى «تحالف دولي» تحت زعامتها. وبما أن السابقتين (الفخّ الأفغاني في عام ١٩٧٨) و(الاستدراج العراقي في عام ١٩٩٠) تشيران إلى «مخطط» أميركي «متعمد» فإن الفرضية تنطبق حتماً على تفجيرات أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ داخل أميركا نفسها علماً أن واشنطن لم تقدّم حتى الآن دليلاً واحداً يدمغ بالاتهام أُسامة بن لادن أو طالبان.

إن المقصود أميركياً من الفخّ الأفغاني (الثاني) هو السيطرة على العالم كله بذريعة «مكافحة الإرهاب». وما أُسامة بن لادن وطالبان سوى ستار دخاني لنيران تُشعل. فالإمبريالية الأميركية الآخذة بخناق العولمة لم تعد تقبل من كل قوى العالم حتى مجرد التنسيق والتوازن معها، وإنما تريد «الهيمنة المطلقة» وهذا ما يحدث اليوم، والمبتدأ هو الدم الأفغاني المستباح، وتحت شتى الذرائع.

الردّ العكسيّ المضادّ

في مثل هذه الحالات، وقد فُرِض علينا، عرباً ومسلمين، وعلى الأفغان بالذات، الفخّ الأميركي فرضاً، ودون إعطاء أي فرصة لتعريف الإرهاب، لا يتبقّى أمام أي إنسان عربي مسلم ملتزم بأمته، وبعد كل هذه الفخاخ سوى القول «لا» لأميركا، والرفض الواضح لمشاريعها سواء لمكافحة الإرهاب أو للاندراج في حلفها الدولي الإمبريالي العالمي الجديد.

وهذه معركة «متعددة الأبعاد» تبدأ برفض الانسياق للمشروع الأميركي للهيمنة على العالم من جهة، وللأصولية المتطرفة التي نشأت في أحضان أميركا ووظفتها ضمن مشروعها من جهة أخرى. هذا الموقف يتطلب «استجابة» الأنظمة العربية والإِسلامية و«عقلاء» الأمة لوقف المجازر الأميركية في أفغانستان، ولوقف هدر الدم الأفغاني وامتصاص الثروات العربية وهدرها في المشروع الأميركي.

ولن تكون «الرشوة الفلسطينية» التي تقدّمها أميركا عبر حلولها «الجزئية» للاحتلال الإسرائيلي مبرِّراً يُسوّق انسياقنا للمشروع الأميركي الهادف للهيمنة علينا وإهدار الدم الأفغاني، حتى لو كان المقابل دولة فلسطينية كاملة السيادة، وهذا أصلاً من المستحيلات لمن يدرك مضمون المشروع الصهيوني - الإسرائيلي - في المنطقة. فما يُقدّم لنا في فلسطين ليس سوى «جزرة» يركض من ورائها الحصان العربي، بغية الهيمنة الأميركية علينا، والهيمنة الأميركية علينا تتضمن الهيمنة الإسرائيلية على الفلسطينيين أنفسهم، فماذا يمكن أن يقدّم لنا في فلسطين؟!.

أما الخيار النهائي والبديل والأخطر، والأكثر سلبية، في ما إذا ما فشلت الاستجابة لما طرحنا من بدائل موضوعية، فسيتمثل في «الردّ العكسيّ المضادّ» أي قوة ضرب أصولية لا تفرّق بين أميركي بريء أو مذنب، تماماً كما هو الحال في أفغانستان والعراق، وتماماً كما دعمت أميركا آلة السحق والطحن الإسرائيلية.

وقتها سنضطر جميعاً وتحت طائلة الفخاخ الأميركية إلى أن نرتد إلى أصولية عمياء نستسلم فيها لقيادة أجهل الناس فينا ومنا، وأكثرهم عصبويّة وماضوية. هنا سينطبق علينا، وبضغط الضرورة والانتماء العضوي لأمتنا، بيت الشعر العربي:

ومـا أنـا إلاّ مـن غَزِيَّـةَ إنْ غَـوَتْ غويـتُ، وإن تَرشُـدْ غزيّـةُ أرشُـدِ

الفصل الثاني

طبيعة مُخطّط الهيمنة الأميركيّة المعاصرة

دون إسراف في مدخل أو مقدمة نأتي تحديداً إلى الأولويات الاستراتيجية المطروحة راهناً لإقامة تحالف دولي تحت الهيمنة الأميركية، بغضّ النظر عن الدوافع والمقدّمات والمبرّرات «الملتبسة» إذ تبقى الحقيقة أن الولايات المتحدة الأميركية ماضية الآن في فرض هيمنتها العالمية وأن الكل يستجيب لها ـ بدرجات متفاوتة ـ وبغضّ النظر عن طبيعة العمليات وظاهرة أسامة بن لادن، فالأمر لا يستحق كل هذه الزوبعة العسكرية الدولية، وقد كان بإمكان أميركا التخلص من بن لادن بالوسائل الأخرى التي تتقنها، وحتى بأقل مما فعلته تجاه نرويغا في بنما حين أتت به «حياً» لتحاكمه في بلادها. فالمسألة تتجاوز الرد الأميركي على عمليات التفجير، وتستهدف غير ذلك. ولهذا سنطرح هنا الجانب الحقيقي للمسألة ارتباطاً بالأهداف الإمبريالية المعاصرة.

تطوّر الإمبريالية من أوروبا إلى أميركا

في مجرى التطور التاريخي لأنظمة العالم منذ الإمبراطورية الهيلينية في القرن الخامس قبل الميلاد إلى هذا اليوم من مطلع القرن الواحد والعشرين، يمكننا القول إن تاريخ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ قد كرّس إعلان العولمة الشاملة ذات القطب المركزي الواحد كأعلى مراحل الإمبريالية.

لن نتدرّج في البحث التاريخي إلى ما سنصل إليه من مرحلتنا الراهنة، ولكن لمعرفة حقيقة ما نحن فيه يتوجب الرجوع إلى مدخل «ابتدائي». فقد عرّف الفكر السياسيّ

الحديث الإمبريالية بوصفها أعلى مراحل الرأسمالية. وشهد العالم استقطاباً باتجاه المركز الأوروبي الغربي منذ منتصف القرن الثامن عشر. وهو مركز متعدد ومتنازع القوى وخاض حربين عالميتين في العشرينيات والأربعينيات من القرن المنصرم.

تمحورت تلك المرحلة التي حملت «بدايات» العولمة عبر قرنين تقريباً حول قوى استعمارية رأسمالية متنافسة على العالم ومرتكزة على منجزات الثورة الصناعية من الفحم الحجري وعلى الطاقة النفطية والكهربائية ومنجزات العلم. هناك حققت الرأسمالية الصناعية أعلى أشكالها في الإمبريالية العالمية التي استحوذت على أصقاع الأرض، ولكن لم يَحُل ذلك دون تنافسها وحروبها في ما بينها من جهة، كالحربين العالميتين، وبينها وبين القوى المناهضة لها في المستعمرات من جهة أخرى.

اتخذ النظام الإمبريالي الاستعماري المهيمن على العالم في تلك المرحلة شكلين للهيمنة:

أولاً: شكل الهيمنة الاستعمارية «المباشرة» وذلك قبل الحرب العالمية الثانية، وكان الخصم (الإرهاب) هو «الحركات الوطنية» سواء امتشقت سلاح الكفاح القومي أو الجهاد الديني أو اتحد السلاحان.

ثانياً: شكل الهيمنة الاستعمارية «غير المباشرة» وذلك بعد حصول معظم المستعمرات على الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية. وكان الخصم (الإرهاب) في هذه الحالة يتكون من الحركات الثورية الاشتراكية واليسارية وقوى المنظمات الفئوية النقابية والأجيال الشابة. وقد شكل هؤلاء «نقيضاً مزدوجاً» للأنظمة الوطنية التي ورثت الاستعمار في بلدانها من جهة وللنفوذ الاستعماري «غير المباشر» على هذه الأنظمة من جهة أخرى.

هكذا عرفت تلك الحِقبة شكلين من أشكال الهيمنة الإمبريالية على العالم، شكل الاستعمار (التقليدي) المباشر ثم شكل الاستعمار (الحديث) غير المباشر،

واتخذ «الإرهاب المضاد» في المقابل شكلين: إرهاب الحركات الوطنية ثم إرهاب الحركات الثورية.

في مرحلة الاستعمار غير المباشر بعد الحرب العالمية الثانية وفي موازاة ظهور الاتحاد السوفياتي ودخول الولايات المتحدة الأميركية دائرة الفعل والنفوذ العالمي، طوّرت الإمبريالية الأوروبية من أساليبها في التعامل مع موروثاتها الاستعمارية إذ انتهجت أسلوب «استيعاب المتغيرات والتحكم فيها بل وإحداثها أحياناً وتوظيفها لمصالحها الإمبراطورية العليا». هذا ما أسموه بالتعامل مع رياح التغيير Wind of Changes. وقد ظهر ذلك في تعامل الجنرال ديغول مع المستعمرات الفرنسية التي نالت استقلالها وظلت في إطار «الرابطة الفرانكفونية»، وكذلك في تعامل حكومات حزب العمال البريطاني مع المستعمرات، سواء بقيت في إطار «رابطة الكمنولث» أو بمعزل عنها. وبقيت التحوّلات «محكومة ومنضبطة» إلى أقصى حد ممكن بالمصالح العليا للدولتين (بريطانيا وفرنسا بالذات) مع تصاعد الدورين الأميركي والسوفياتي.

في هذا الإطار من التحولات استقلت «الرودوسيتان» لا عن الحكم البريطاني فحسب ولكن عن سيطرة البيض أيضاً، فأصبحتا زامبيا وزيمباوي، وانتهى الأمر أخيراً حتى بسيادة «السود» في جنوب إفريقيا، وتُركت البرتغال لتواجه متاعبها في أنغولا وموزمبيق دون أي دعم أوروبي، وأُجبر المستوطنون البيض في كينيا على الرضوخ لإرادة الماو ماو، واستقلت يوغندا وكذلك الكونغو البلجيكي.

وفي هذا الإطار أُحدثت المتغيرات في منطقة الخليج بداية من تسلّم الثوريين الاشتراكيين للسلطة في اليمن الجنوبي إلى اعتلاء قيادات خليجية قادرة على التكيّف مع موجبات الحداثة والتحديث في عصر الطفرة النفطية.

يشير السياق العام لهذه التحولات الدولية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى مطلع الألفية الثالثة إلى علامات مميزة منها:

أولاً: إحداث القوى الأوروبية لتغيرات جذرية في مناطق نفوذها العالمية، انسجاماً مع رياح التغيير.

ثانياً: توازي ظهور قوة الاتحاد السوفياتي مع قوة الولايات المتحدة الأميركية.

ثم ما لبث هذا السياق أن اتخذ مسارات جديدة وهي الأخطر في مرحلتنا المعاصرة:

أولاً: استيعاب أميركا للمتغيرات التي أحدثتها أوروبا في مناطق نفوذها وتكييفها مع إرادتها السياسية والاقتصادية والأمنية والعسكرية، تاركة لأوروبا حقوق «الشراكة» تحت المظلة الأميركية.

ثانياً: تبعاً لذلك تقلّص الدور الأوروبي عن مرحلته الإمبريالية العالمية إلى داخل القارة ليقيم الاتحاد الأوروبي.

ثالثاً: انحسار الدور السوفياتي العالمي بأيديولوجيته الاشتراكية ثم تفكيك الدولة السوفياتية نفسها.

بهذا فُتح الطريق أمام دور عالمي «أُحادي القطب» هو وارث لأوروبا وشريكها في الوقت ذاته، وكذلك هو وارث للفراغ السوفياتي و»ليملأه» في آنٍ واحد.

وهذا وضع عالمي أصبح متحققاً في الواقع العملي لمصلحة الولايات المتحدة الأميركية بوصفها «القُطب الأوحد».

من خلال هذا المنظور ليست الولايات المتحدة في حاجة إلى أي نوع من المغامرات أو الأحداث المفتعلة لتكرّس بها إظهار هيمنتها على العالم، فهي وارثة الاتحاد السوفياتي وأوروبا معاً.

نعم، هكذا يعتقد البعض، غير أن هذا الاعتقاد غير صحيح، لأن هناك فعلاً ما ينقص أميركا لتصبح هيمنتها الأحادية فعلية وكلية. فالذي ينقص أميركا ليس هو قيادة العالم، فهذا متحقق لها في الواقع، وإنما هو «إلحاق» العالم كله بنظامها حتى تستوعب العالم

استيعاباً كلياً كضمان لهيمنتها، فلم تعد المسألة بالنسبة إليها أن «تملأ الفراغ» السوفياتي أو أن «ترث أوروبا وتشاركها»، فهذه مرحلة تم تحقيقها، ولكن الأهم هو ضبط العالم ضمن مواصفاتها ومقاييسها للتحكم فيه «داخلياً» وليس «خارجياً» أو «من فوق»، أي أن أميركا تريد «سيادة نظامها» كضمانة لها وليس «سيادة قوتها». فسيادة القوة تخضع للمتغيرات متى اختلّت الموازين وأما سيادة النظام فتعني الهيمنة المطلقة.

وقد لعبت الإمبريالية الأوروبية دورها العالمي كأعلى مراحل رأسماليتها الصناعية في مستوى عولمة هي دون العولمة المعاصرة، فتلك كانت عولمة ذات تحكّمات نسبية ومحدودة قياساً على العولمة المعاصرة، إذ لم يكن العالم قد استيقظ بعد.

أما حين جاء النظام الأميركي ليمارس هيمنته الإمبريالية فقد وجد نفسه في ظل عولمة تعطي الآخرين ما كان حِكْراً لها وعليها من ثورات فيزيائية وبيولوجية وكيميائية، فمن بعد تفكيك الاتحاد السوفياتي وإجهاض برنامجه النووي وأبحاثه الفضائية، والإبقاء على ما تبقى ضمن نظام «شبه ليبرالي» لم يستقر بعد، ولكنه ليس أيديولوجيا منافساً، تمتد خيرات الثورات العلمية إلى الهند وإيران وباكستان وكوريا الشمالية وربما إلى أرجاء أخرى من العالم. كما تتجذر ثورات الاتصالات وتِقانة المعلومات حتى على أدنى مستويات الفقراء في العالم. ويتوازى ذلك مع نشاط الشركات الكبرى المتعددة الجنسيات والعابرة للقارّات والباحثة عن مصالحها الذاتية، وتتعدّد وتتنوّع مصادر التمويل العالمي بالرغم من محاولات البنك الدولي لإحكام قبضته أو محاولات الصندوق الدولي لفرض وصايته، بل إنه حتى هيئة الأمم المتحدة لم تعد تلك المؤسسة الدولية المفضّلة لدى أميركا.

إذن، فكبح جِماح العالم في ظل العولمة هو مهمة أميركا الإمبريالية الأساسية لتقرر للعالم بمختلف قواه ما ينبغي له أن يفعله وما لا ينبغي. بذلك تتحكم أميركا في مقوّمات العولمة التي تعتبرها وليداً لها وحكراً عليها.

ولا تقوم أميركا بهذا الدور إلاّ عبر الهيمنة أيضاً على اقتصادات العالم، وبالكيفية الابتزازية نفسها التي مارستها في حربي الخليج.

هذه هي وجوه التحكم الأميركي المطلوب في العولمة والعلم والاقتصاد ضمن استراتيجية القطب الواحد. غير أن التحكم في هذه الأوجه يتطلب أنظمة سياسية متكيّفة مع ضرورات الهيمنة الأميركية، إلحاقاً أو تنسيقاً أو تحالفاً.

هنا تتدخل أميركا بالضرورة في «طبيعة» هذه الأنظمة، في أيديولوجياتها وثقافاتها بحيث تنفي عنها أي «خصوصية» أو ذاتية تدفع بهذه الأنظمة إلى خيارات أو مواقف مستقلة، بما في ذلك الهيمنة على البرامج التعليمية ومناهج التربية الوطنية وموجّهات الإعلام.

هنا تستخدم أميركا سلاح العولمة الذي «يفكك» هذه الخصوصيات الذاتية، أيديولوجية أو حضارية أو ثقافية، فهي تريد أنظمة كنظامها الذي يجمع بين الليبرالية Libralism والنفعية Pragmatism، فكل نظام مركّب على موقف ديني أو قومي أو أيديولوجي يتناقض مع النظام الليبرالي البراغماتي الأميركي ويفضي إلى خيارات مستقلة سيكون خطراً على التحكم الأميركي.

في ظل هذه الرغبة الجامحة للهيمنة الأحادية والمتكاملة على العالم، عولمة وعلماً، وعسكرياً وأمنياً واقتصادياً، وكذلك سياسياً، وبترسيخ واضح للواقعية البراغماتية والحرية الليبرالية، وجدت أميركا أنها في حاجة إلى ما هو أكثر من وراثة أوروبا وشراكتها على المستوى القيادي وما هو أكثر من ملء الفراغ السوفياتي، ولهذا كانت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. ولا بأس من التضحية بألف أو ألفين من الأميركيين داخل أميركا لتحقيق هذا الهدف قياساً على مئات الألوف من الذين ضحت بهم أميركا في معارك كوريا (١٩٥٠ ـ ١٩٥٣) وفيتنام (١٩٦٣ ـ ١٩٧٣).

الذين انساقوا في هذا المشروع الأميركي ونظامه العالمي الجديد أوروبياً إنما انساقوا فيه عن وعي، فأميركا ستوفّر نيابة عنهم موارد السيطرة على العالم وهم بعد شركاء ومن مؤسّسي الليبرالية البراغماتية، وهم الذين ورثت عنهم أميركا المتغيرات التي أحدثوها في العالم الثالث، ثم إنه لا تحفُّظ كبيراً على استقلاليتهم وسيادتهم ما داموا حلفاء لأميركا ويمارسون دورهم في ظل عولمة شاركوا في صنعها، كما أن الموقف الأميركي وانتفاء المنافسين يخفّفان عنهم أعباء التسلح مع ضبط أميركا لتسلّح الآخرين، أما بريطانيا فإنها مؤيدة تأييداً مطلقاً للموقف الأميركي لأن ترسانتها النووية هي أميركية.

والذين انساقوا في هذا الموقف أيضاً في روسيا إنما يقدّرون أن أميركا ستلعب الدور الذي كان ينبغي لهم أن يلعبوه لولا حاجز القدرات في جمهوريات آسيا الوسطى المتمرّدة - سرّاً وجهراً - بقومياتها ودينها. وكذلك في باكستان وأفغانستان.

أما الصين فقد استجارت بحكمتها التقليدية ولاذت بالصمت لأنها تدري، وتنتظر وتترقب.

أما الذين انساقوا من العرب المسلمين وغير المسلمين، ولو أبدوا بعضاً من التحفظات الخجولة، فإنهم ينظرون إلى الأمر كسوابق حربي الخليج الأولى والثانية (مكره أخاك لا بطل)، ولم يطلبوا بدلاً سوى تسوية أوضاع الفلسطينيين «لرفع الحرج» عنهم حين مشاركتهم في الحلف الدولي لمكافحة الإرهاب.

هؤلاء لم يتنبّهوا جيداً أن الأمر يتجاوزهم هذه المرة إلى طبيعة أنظمتهم نفسها لتحويلها إلى أنظمة ليبرالية براغماتية متدامجة مع إسرائيل في سوق شرق أوسطية واحدة وإحداث متغيرات أيديولوجية كاملة تنسجم مع العولمة الأميركية، ومن يرفض تنسحب عليه اتهامات «اللادنية» (بن لادن) أسوة بمن نالتهم «المكارثية» باتهاماتها في أميركا من قبل.

لم يسأل هؤلاء أنفسهم لماذا تدعوهم أميركا إلى حلف دولي جديد وهم متحالفون معها أصلاً؟! ولماذا تكال الاتهامات لأسامة بن لادن وهم أكثر الناس معرفة به وبمعاونيه وبقدراتهم؟ وكذلك هم أكثر الناس معرفة بطالبان وطلبتها؟! فهؤلاء لم يصمدوا إلا صمود نورييغا في بنما.

وسايرت السلطة الفلسطينية التوجه الأميركي تبرئة لنفسها من «سُبَّة الإرهاب» وطمعاً في موقف أميركي أكثر إيجابية تجاه مطالبها، وحذراً من سابقة وقوفها مع النظام العراقي في حرب الخليج الثانية.

غير أن هذا الموقف لا يؤهّلها لأكثر من الالتحاق بالعولمة الأميركية في ظل إسرائيل، شأن ما تريده أميركا لكل الأنظمة العربية إلا من رحم ربّي.

أميركا واختيار بن لادن

قد اختارت أميركا أن تلقي بأحمالها على بن لادن وطالبان، وبعد سلسلة من العمليات ذات الصفة الإرهابية. ولم يقصّر بن لادن ليهب أميركا «اعترافات مجانية» كتلك التي بثّها في شريط الفيديو عبر قناة الجزيرة بتاريخ ٢٧ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١.

علماً بأن الاستخبارات المركزية الأميركية (C.I.A) كانت على علم بأن عمليات ستقع داخل أميركا قبل ثلاثة أشهر من وقوع تلك التفجيرات، وذلك استناداً إلى معلومات استقتها من الاستخبارات الإسرائيلية ـ كما تزعم ـ بعد استجوابها للفلسطيني نبيل عقال المنتمي إلى تنظيم القاعدة والذي احتجزته في معبر سيناء ـ رفح في حزيران/ يونيو ٢٠٠١.

وقد كتب اسل وارن هاوي في مجلة الوسط العربية بتاريخ ٢٧ آب/أغسطس ٢٠٠١، العدد ٥٠٠ أي قبل التفجيرات بثلاثة أشهر، حول توقعات الـ سي آي إي

لهذه التفجيرات في تقرير سري. فأميركا كانت على علم بأن التفجيرات ستحدث، وأن مصدرها هو بن لادن، ولم تبادر لمنعها ولا لمطاردة بن لادن، وهي تملك الوسائط الباكستانية المتاحة لها، ولديها خروقاتها داخل طالبان، فحركة طالبان هي نتاج فعل (أميركي - باكستاني، كما أشار إلى ذلك سفير السعودية السابق في كابول، راجع الحياة، العددان ١٤١٨٥ و١٤١٨٦، تاريخ ١٩ و٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠١).

بل إنهم قد عمدوا إلى اغتيال أحمد شاه مسعود قبل تنفيذ مخططهم بيومين فقط (٢٠٠١/٩/٩) باعتباره العقبة التي كان من شأنها أن تحول دون تمرير ذلك المخطط، فمسعود (أسد بانشير) رقم صعب في الجهاد الأفغاني، ويرفض التدخل الأجنبي في الشأن الأفغاني، وقد حارب السوفيات، كما واجه باكستان.

إن عمليات التفجيرات هي «أكثر من مكشوفة» تماماً كحيثيات استدراج العراق لغزو الكويت والذي كاد الرئيس العراقي أن يتراجع عنه ويسحب قواته بعد خمسة أيام من دخولها الكويت حين تبيّن «الخدعة» ولكنهم منعوه حتى من الانسحاب، ليبرّروا «تحالفهم الدولي» وهيمنتهم على المنطقة.

لم أعد أشك في أن التفجيرات متعمدة، وموقوتة، وقد أبقت أميركا على بن لادن وتنظيم القاعدة منذ الإعلان عن «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والنصارى» في ٢٣ شباط/فبراير ١٩٩٨ ثم قيامه في ٧ آب/أغسطس ١٩٩٨ - بعد ستة أشهر من إعلان الجبهة - بتفجيرات سفارتي أميركا في نيروبي (كينيا) ودار السلام (تنزانيا)، ثم قيامه في ١٢ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٠ بعملية تفجير جزئي للمدمّرة الأميركية «كول» في ميناء عدن اليمني مما أدّى إلى مقتل ١٧ بحاراً أميركياً.

إنها «حزمة» من الوقائع والمؤشّرات والقرائن الدالّة Circumstantial evidences على مخطط أميركي وراء هذه التفجيرات لافتعال كل «الذرائع» لهذا الدور الأميركي،

فلعل مبنى البنتاغون كان قديماً ويلزم تجديده، ولعله كان المطلوب ضرب الطوابق العليا لمبنى التجارة بتقدير ألا ينهار المبنى كله، فليست كل الجرائم محكمة.

ثم كيف تم ذلك التصوير «الحيّ» وفي «وقته» لعملية اقتحام الطائرة للبرج واصطدامها به؟ وكيف تتسرّب أشرطة الفيديو التي تحمل «اعترافات» بن لادن؟

وما هي العلاقة بين كل ذلك وعودة الجمهوريين من آل بوش إلى الحكم في الولايات المتحدة الأميركية؟ علماً بأنه في عهدهم وليس عهد الديمقراطيين كان توريط العراق في غزو الكويت ثم تشكيل «التحالف الدولي».

ولو لم يقيّض الله لهذا العالم فترة هدوء نسبي ارتبطت بحكم الديمقراطيين في عهد بيل كلينتون (كانون الثاني/يناير ١٩٩٣ - ٢٠٠١)، أي ثماني سنوات لنفّذ آل بوش مخططهم هذا منذ عام ١٩٩٣.

فبوش الابن ليس سوى امتداد لبوش الأب، ومما يؤكد ذلك أن معظم من يمسكون بالمفاتيح الأساسية في إدارة بوش (الابن) هم أنفسهم من كان حول بوش (الأب)، فوزير الخارجية كولن باول هو رئيس هيئة الأركان العسكرية المشتركة في حرب الخليج والدكتورة كوندوليزا رايس التي عملت في مجلس الأمن القومي الأميركي في عهد بوش (الأب) هي الآن رئيسة الجهاز في عهد بوش (الابن) وهناك عديدون آخرون.

إنها بدايات غير موفّقة لدور أميركا الإمبريالي العالمي الجديد، فاستهداف بن لادن وطالبان يعني أن إطار الفعل الأميركي الجديد قد تحدد بالوطن العربي والعالم الإسلامي، أي المنطقة التي تمتد من الصين وعبر آسيا الوسطى والقوقاز وبحر قزوين وإلى الشرق الأوسط وأركانه وشمال إفريقيا والقرن الإفريقي. ثم يمتد الدور إلى الشرق الأقصى حيث دول «النمور» الإسلامية، وتتداح الدوائر وتتسع كلّما تطلّب الموقف ذلك.

فهل كان لأميركا أن تكتشف بدائل من هذا النهج لدورها الإمبريالي العالمي الجديد؟

قد يبدو هذا السؤال أكثر من افتراض، حين لا يقدّر في قادة أميركا نوعاً من الحكمة توازي دورهم العالمي الجديد. فبمقدورهم بعد وراثة أوروبا ومشاركتها وملء فراغ الاتحاد السوفياتي وتسوية الأوضاع مع الصين وهيمنتهم على دول الخليج وإمساكهم بأهمّ الأوراق في الشرق الأوسط، بمقدورهم - بعد كل ذلك - تفعيل دورهم العالمي عبر إمكانيات التنسيق ودون افتعال حرب مع الخصوصيات. غير أن دوافع الهيمنة المطلقة على العالم حدت بهم على مسرحية التفجيرات.

إذن، قد جاء الدور الآن علينا، مسلمين عرباً وغير عرب، أنظمة ومعارضة، حكاماً ومحكومين، وبِمعيّة كل العالم الثالث، النامي منه والمتخلف. فإذا كنا قد علمنا ما هم فاعلوه بنا فماذا نحن فاعلوه بأنفسنا وبهم؟!.

قد صعدت الإمبريالية الجديدة إلى قمتها في ظل عولمة جديدة. وجِدّة الإمبريالية أنها أميركية بخلاف الموروث الإمبريالي الأوروبي السابق، حيث لا تكتفي الإمبريالية الجديدة بالهيمنة على العالم كما هو، وإنما تريد «تفكيكه» ليتكيّف مع نظامها الإمبريالي البراغماتي بمنطق التبعية المطلقة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الإمبريالية الأميركية الجديدة لا تقرّ بمنطق التنافس والتوازن مع الآخرين وإنما تأخذ بأحادية الهيمنة، ولهذا لم تكتف أميركا بمنطق الوراثة والشراكة مع أوروبا ولا بمنطق ملء الفراغ السوفياتي.

أما جِدَّة العولمة على سابقاتها منذ منتصف القرن التاسع عشر فترجع إلى الثورات الفيزيائية والبيولوجية والكيميائية بعد ما مضى من ثورات صناعية شكلت الأساس للعولمة الأولى التقليدية التي اقتصرت منجزاتها على أوروبا.

فنحن أمام عولمة جديدة وإمبريالية جديدة يؤديان بالتقابل والتبادل إلى تفكيك

العالم القديم كله، بل إن أبعاد العولمة الفكرية نفسها تسهم في ذلك، فمن منعكسات الثورات الفيزيائية الفضائية وغيرها أنها قد أحلّت عبر النظرية النسبية منطق الاحتمالية والتغيير على حساب «الثوابت»، أيديولوجية أو دينية أو قومية، آخذة بأسلوب إبستمولوجي EPISTOMOLOGY جديد للمعرفة ظهرت بداياته في الأصل منذ عقد الثلاثينيات من القرن العشرين في فيينا، وهي ثورات لم تفكك المعرفة وتلغي ثوابتها فقط وإنما فككت الإنسان نفسه وقِيَمه.

الآن تصعد الإمبريالية الأميركية الجديدة متمثلة لهذه القِيَم لتفرض من خلالها قبضتها الأحادية على العالم كله أيديولوجياً واقتصادياً وعسكرياً وأمنياً.

لماذا اختارت أميركا ستار مكافحة الإرهاب (المصْيَدة)؟

سبق أن اختارت الإمبريالية الأوروبية التقليدية ستائرها الدالّة على طبيعتها بداية برسالة الرجل الأبيض «الحضارية» وسارعت لإنشاء الطبقات الحديثة في المجتمعات التقليدية المستعمرة لتكون متماهية معها ووكيلة عنها، وتحدّت الشيوعية بشعارات الرأسمالية، ثم أصدرت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨، بمواده الثلاثين التي صيغت ضمن مشروعية الفرد الليبرالية الغربية بوجه كل ما هو شمولي، دينياً كان أو شيوعياً.

فالمشروع الليبرالي الإمبريالي الأوروبي التقليدي كان يتعارض مع مفاهيم الأديان للإنسان، حيث تقيّده بشريعتها وتتحكّم في تفاصيل حياته الخاصة، من الجنسية التي تحرم الزنى إلى المالية التي تفرض عليه الزكاة وتمنع الربا، وتنظم حريته الفكرية ما دون الإلحاد والشرك. كما تعارضَ المشروعُ الليبرالي الأوروبي الإمبريالي التقليدي مع الشيوعية التي تلزم الإنسان بالطبقة وتتحكم في قوة عمله.

أما جِدّة المشروع الإمبريالي الأميركي فإنه وإن استند إلى موروث المشروع

الأوروبي الإمبريالي التقليدي ـ بما في ذلك عنصرية السيادة للرجل الأبيض حتى داخل الولايات المتحدة عملياً بخلاف ما هو نظري ـ قد أضاف إلى ذلك تفكيك القِيَم بمنطق العولمة الجديدة، بادئاً لا بمجرد العقائد والأفكار ولكن بالسياسة والاقتصاد، وهنا المِصْيَدة الأيديولوجية الكبرى.

اختصرت أميركا بطرحها لستار «مكافحة الإرهاب» الطريقَ لمشروعها الليبرالي البراغماتي، وبطرحها لستار «التحالف الدولي» اختصرت الطريق لهيمنتها الأحادية على العالم.

فتعريف الإرهاب هو في حقيقته مشروع أيديولوجي تماماً كتعريف حقوق الإنسان الغربي في مواجهة الأديان والشيوعية. وعلى أساس هذا التعريف يقوم التحالف الدولي لتحديد المنظومة العالمية المنضوية أيديولوجياً إلى هذا التعريف تماماً كمنظومة «العالم الحر».

لقد رجّت محاولات التعريف وسترجّ يوماً بعد يوم العالمَ بأسره، فهناك أُسُس أيديولوجية ودينية وقومية للتعريف، ويأتي التعريف سياسياً تبعاً لذلك، ولم يستبصر الجميع «الورطة الفكرية الكبرى» بعد، فما تعرِّف به أميركا «الإرهاب» هو بالنسبة إلى غالبية المسلمين «عين الجهاد» وخاصة في الأرض المقدسة. ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المُمتَحنَة:٨-٩]. ولا يشمل هذا النص إسرائيل فقط ولكن حتى الذين «ظاهروها» ضد الفلسطينيين، أي «تحالفوا» معها.

قد ابتدأت «معركة» هذا المفهوم الآن تطبيقاً على «مشروعية الجهاد/النضال» الفلسطيني ضد إسرائيل، وهي الحليف الاستراتيجي لأميركا، إذ تحاول الأنظمة العربية وخاصة تلك التي اتخذت موقفاً مسانداً للمشروع الأميركي أن تنال اعترافاً

بمشروعية النضال الفلسطيني بمعزل عن تعريف الإرهاب ولكن دون أن تتبنّى مفهوم «الجهاد»، وذلك مقابل ما يُسهّل على هذه الأنظمة مساندة المشروع الأميركي دون أن تطالها نقمة «ضميرها القومي والديني» ونقمة شعوبها. أما الورطة الأميركية هنا فهي أن اعترافها بمشروعية النضال الفلسطيني بمعزل عن تعريف الإرهاب سيعني تطبيقها لكافة ما سبق أن صدر من قرارات دولية لمصلحة الفلسطينيين بما في ذلك إقامة «دولتهم المستقلة»، وهو أمر يمكن أن تقبل به إسرائيل «نسبياً» وليس «مطلقاً»، سواء بصيغة «كنفدرالية» تجمعها مع أراضي السلطة الفلسطينية والأردن، أو بصيغة استقلال «شكلي»، والصيغتان ليستا كافيتين لإيقاف «الجهاد/ النضال» الفلسطيني، خصوصاً أن له أبعاداً وامتدادات وأعماقاً أيديولوجية ودينية وقومية.

لذلك شكّلت هذه «الورطة» الأيديولوجية أولى «معارك» تحديد مفهوم «الإرهاب» في مقابلته لمفهوم «الجهاد» ونتج عنه «تحذير» إسرائيل لأميركا بألاّ تقايض الموقف العربي ببيع إسرائيل وأمنها كما فعلت حكومة تشمبرلين البريطانية حين قايضت تشيكوسلوفاكيا بتفاهمها مع هتلر، وما هذه التحذيرات الإسرائيلية لأميركا (في الظاهر) إلا لتبييض وجه أميركا أمام العرب، فإسرائيل تعلم أنها جزء أساسي من خطة العولمة الأميركية، وتحذيراتها أشبه بغسل أموال، في حين يعلم الجميع مصدرها.

هنا تكمن الورطة الحقيقية للمشروع الأميركي عربياً وإسلامياً، فلكي تندرج «الأنظمة» العربية والإسلامية في المشروع الأميركي لا بد لها أن تنال «مقابلاً فلسطينياً» لتسهيل قبولها للمشروع أمام شعوبها على الأقل، وليس بالضرورة بدافع التزامها بالحق الفلسطيني، فقد سبق أن كانت الضفّة الغربية تحت الحكم الملكي الأردني، وسبق أن كانت غزّة تحت الحكم المصري ولم ينل الفلسطينيون في الحالتين حتى حقوق «الحكم البلدي»! فلو نال الفلسطينيون حقوقهم تحت الحكمين المصري والأردني قبل ١٩٦٧ لما كان بمقدور إسرائيل ضمّ الضفة الغربية وغزة. وهذا سؤال للتاريخ.

غير أن «المقابل الفلسطيني» المطلوب عربياً لرفع الحرج لا يمكن أن ينتج إلاّ عن «تعقّل إسرائيلي»، والتعقل الإسرائيلي يفترض بدوره «مقابلاً عربياً ودولياً وفلسطينياً»، فالمقابل العربي أدناه ـ من وجهة النظر الإسرائيلية ـ «التطبيع الكامل»، وللتطبيع الكامل بدوره منطقه الإسرائيلي، ومن لا يقبل به سيكون وقتها إما «إرهابياً» وإما «مسانداً للإرهاب». وهناك من تحول أوضاعهم «الدينية» دون التطبيع الكامل كالسعودية خادمة الحرمين. وهناك من تحول أوضاعهم «الاستراتيجية» دون التطبيع الكامل إلاّ بشروط تبدو متعذرة كسورية.

أما المقابل الفلسطيني فأدناه ـ من وجهة النظر الإسرائيلية ـ «الهيمنة» الإسرائيلية على الدولة الفلسطينية بالفرضيّات التي ذكرناها، ومن لا يقبل ذلك من الفلسطينيين سيكون «إرهابياً». وهناك من الفلسطينيين من سيرفض ذلك تحت طائلة نزعته الدينية أو الوطنية.

أما المقابل الدولي فأدناه ـ من وجهة النظر الإسرائيلية ـ أن تُطلق يد إسرائيل في المنطقة الشرق أوسطية برمّتها وأن تزداد المساعدات الاقتصادية والعسكرية لها، وغالباً ما يطلب الإسرائيليون أثماناً باهظة لمواقفهم ولو على أساس «ديْن مؤجل السداد».

دون عبور هذا «المشكل» الذي يبدو في ظاهره «سياسياً ـ استراتيجياً» لا يمكن عبور جزء من المشكل الأيديولوجي ـ الديني والقومي ـ في تعريف الإرهاب. وأقول «عبور جزء» لأن هناك امتدادات باقية على متّسع العالم الإِسلامي بما فيه الوطن العربي وأركانه في تركيا وإيران والقرن الإفريقي، فمسلمو كشمير في الجانب الهندي يعتبرون حركتهم الاستقلالية «جهاداً» ضد الاستعمار الهندوسي المشرك، ولهم من يساندهم في باكستان وبنغلادش ومن المسلمين والعرب، ولطالبان في أفغانستان الآن امتداداتهم وعمقهم الإِسلامي بعد أن حولتهم أميركا كما حولت أسامة بن لادن،

إلى «رمز جهادي»)، وهناك حركات «جهادية» في الفيلبين وفي إرتريا، عدا عن حركات الجهاد داخل المنظومة الإسلامية نفسها والتي توصف بحركات «التطرّف والغلوّ». ويُشَرْعِن هؤلاء جميعاً لأنفسهم بنصّ الآية: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] . والآية: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]. والآية: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

إشكالية التعاطي الأميركي مع مجتمعات ما قبل الصناعة

إنّ من إشكالية أميركا الكبرى ضمن دورها الإمبريالي الجديد وفي ظل العولمة الجديدة، وبما تمتطيهما من حصاني الليبرالية البراغماتية، غفلتها عن أنها تتعاطى مع مجتمعات ما قبل الصناعة وتريد أن تفرض عليها منطق «الحداثة» ليس لما بعد الصناعة فقط ولكن حتى لما بعد الثورة الفيزيائية الفضائية. ودون أن تكون هي نفسها مرتبطة بمقوّمات الحداثة.

فحتى الموروث التحديثي عن الحقبة الإمبريالية الأوروبية التقليدية ليس كافياً ليشكّل قاعدة لتفكيك القِيَم الأيديولوجية والدينية وحتى الأخلاقية بالطريقة التي تتطلبها المرحلة الإمبريالية الأميركية الجديدة في عصر العولمة الجديدة.

إن أكبر كارثة ترتكبها أميركا الآن هي أنها تلجأ إلى فرض إرادتها الجديدة «من فوق» وإلى الضغط على «أنظمة فوقية» وبالذات في ما يختص بمفهوم «الإرهاب» الذي تقابل به «الجهاد» وكل منطلقات دينية أو قومية أخرى. ولا تملك هذه الأنظمة مهما كانت تحفّظاتها على حركات «التطرّف والغلوّ» أن تستجيب إلى ما لا نهاية للمنطق الأميركي وتداعياته العملية وبالذات على مستوى التنسيق الأمني، والنتائج في هذه الحالات معروفة جيداً.

فإن استجابت هذه الأنظمة للمنطق الأميركي دخلت في مواجهة مع شعوبها، وهذا ما حدث في باكستان حيث وُضِع نظام الجنرال برويز مشرّف بين مطرقة أميركا وبريطانيا وسندان القاعدة الشعبية الدينية التي شكّلت أساس انفصال باكستان عن الهند، وستتكرّر هذه «الظاهرة الانفصامية» على مستوى الأنظمة المماثلة كافة على امتداد واتساع العالم الإسلامي بما فيه الوطن العربي.

يبدو أن أميركا بمشروعها الإمبريالي الجديد وإحساسها المتضخّم بالعولمة لم تشعر بضرورة الاستفادة من كيفية تعاطي المشروع الإمبريالي الأوروبي مع العالم الثالث وعالم المستعمرات، فقد عمدت أوروبا - بتعدد قواها - إلى «تخصيب» ما هو قائم من أنظمة وتحديثها من الداخل دون أن تُحدِث «انفصاماً» بين هذه الأنظمة ومجتمعاتها إلى درجة الطلاق، أو أن تفرض على هذه المجتمعات خيارات فوقية.

يبدو أن أميركا تفتقر إلى النموذج الإداري البريطاني من متخرّجي جامعتي أكسفورد وكمبردج الذي كان يحكم المستعمرات التي لم تكن تغيب عنها الشمس، وكان قادراً على فهم «ظاهرة غاندي» ذلك الرجل نصف العاري، الجالس إلى نَوْله الذي نسج به استقلال الهند.

إنه تاريخ «أكاديمي» طويل في حكم الإمبراطورية البريطانية دون ظهور «عضلات عسكرية» إلاّ في النادر وفي الحالات «المستعصية».

وليست أميركا ولا إدارة بوش (الابن) بقادرتين على فهم كيفية التعاطي مع الشعوب الإسلامية والعربية خاصة وشعوب العالم الثالث عموماً، فالاندفاع الليبرالي البراغماتي وهَوَس السيطرة الأحادية على العالم بمنطق الأحادية والعولمة يسيطران على المخيّلة تماماً.

الفارق الحضاري بين المشروعين الإمبرياليين

ويكاد الأمر يكون مفهوماً حين نكشف الفارق بين عقلين تمكّنا بالمشروعين الإمبرياليين، الأوروبي التقليدي ثم الأميركي المعاصر؛ فالمشروع الإمبريالي الأوروبي يستند إلى خلفية حضارية عريقة في التكوين الأوروبي، فقد ورث التجربة الهيلينية والتجربة الرومانية وتجارب عصر النهضة وظهور الفلسفات وصراعات العِلم الوضعي مع اللاهوت، ونُسجت عقليته عبر تعدد المناهج وتطورها وتراكم أشكال الحكم وصراعاتها، حتى تميّزت بريطانيا بالاقتصاد والإدارة، وتميّزت فرنسا بالثقافة السياسية والفن، وتميّزت ألمانيا بالأيديولوجيا.

أما أميركا فقد اندفعت في مشروعها الإمبريالي العالمي دون جذور، مستلهمة فقط الإنجازات العملية السريعة التي تحقق بها طموحاتها وبالذات في حرب الخليج الثانية حيث التحلل الكامل من القِيَم والتأكيد على المنفعة وعدم التبصّر في وضع «الشركاء والحلفاء» من أبناء المنطقة أنفسهم. فالنهج الإمبريالي الأميركي الجديد لا يتعارض مع مجتمعات ما قبل الصناعة فقط بل إنه قد كشف عن سلبيات في التطبيق داخل الولايات المتحدة نفسها.

لقد استلبت البراغماتية الليبرالية الجديدة قِيَم المجتمع الإنساني في أميركا وأجهضت المؤسسات التربوية والأخلاقية التي واجهت ثقافة «المطلق الفردي» وهي الثقافة التي تستند إليها الطبقة الأميركية الاحتكارية المتعالية. وبما أن قوة نفوذ هذه الطبقة مرهونة بسيطرتها على المجتمع، وليس على الاقتصاد فقط، فقد بنت هذه الطبقة مؤسّساتها الثقافية «البديلة» من المؤسسات التقليدية للمجتمع، فحلّ «الإعلام» كبديل من المؤسسات التربوية في إعادة صوغ الإنسان الأميركي، فالإعلام هو الذي يقول له ما هو الصحيح وما هو الخطأ، وهو الذي يكشف له عن الجوانب التي يجب أن يراها وليس عن «الحقيقة» بمنظور القِيَم الأخلاقية حتى أصبح الإنسان الأميركي إنساناً «مُبَوْتقاً» فعلاً (Encapsulated Man).

إن القادم إلينا الآن من أميركا هو «إنسان آلي» ضاغط على الزرّ، مدفوع ببراغماتيته وتفوّقه، حيث انتهت التجربة التي ينطلق منها إلى استهلاكه هو نفسه كإنسان، فقد ترسّخت الإباحة البهيمية باسم الليبرالية وحقوق الإنسان، فتعددت مظاهر الانحراف الجنسي والنفسي والعقلي إلى درجة إدمان المخدّرات وممارسة كل أنواع الشذوذ والانفصام عن الطبيعة الإنسانية «السوِيّة»، فتفتت أواصر العائلة وانهارت المؤسّسات الاجتماعية والتربوية والثقافية بما فيها المؤسّسة الكنسية. وتكاتفت كل هذه العوامل لتقضي على دور المدرسة كمؤسّسة تربوية، إذ لم يعدُ للقِيَم الإنسانية والأخلاقية المنظور إليها على أنها قِيَم «مجرّدة» أدنى نصيب في تكوين الفرد الذي يُعامل كوحدة بيولوجية منتجة ومستهلكة دون جذر حضاري أو إنساني.

هؤلاء الآن يصعب الحوار معهم. ومن هنا «بداية الطريق» إلى أن نكون أو لا نكون! فكيف يكون نهجنا؟ ومن نحن ومن معنا؟

سينتهي الأمر (حتماً) بمواجهات عربية إسلامية مع أميركا وإسرائيل تبعاً للحيثيات التي ذكرناها، فالجانبان الأميركي والإسرائيلي لا يملكان - تبعاً لما ذكرناه - قدرات التعاطي «العقلاني» مع المنطقة العربية وعمقها الإسلامي، والمواجهة التي أعنيها هنا ليست مع الشعوب فقط ولكن مع الأنظمة نفسها حيث ستوضع أمام «الخيار الصعب»، مع أيديولوجية شعوبها وقناعتها وقِيَم مرحلة ما قبل الصناعة.

هذا الخيار «الثنائي» الحادّ لا يحتمل طريقاً ثالثاً، ويكفي بدايةً على طريق الفرز ما يعانيه الآن العرب والمسلمون في الولايات الأميركية المتحدة نفسها، ولم ينج حتى السيخ بسحنتهم الشرقية وعمائمهم، وهم سبعة ملايين نسي بعضهم عروبته وإسلاميته وإذ بهم يستفيقون عليها. قد أصبحت المواجهة «أمراً واقعاً» ولو زار بوش المساجد، ولو تغنّى مسلمو أميركا وعربها بمواطنيتهم الأميركية وجعلوا الأولوية لها على عروبتهم وإسلامهم.

وتنساب كلمات «الحرب الصليبية» على لسان بوش، وتحقير الحضارة العربية الإسلامية على لسانَي مارغريت تاتشر ورئيس وزراء إيطاليا.

هكذا يدفعون بنا جميعاً، عرباً ومسلمين، إلى أحد خيارين كلاهما مُرٌّ، إما أن نكون لهم - وهذا مستحيل بحكم تركيبتهم، وإما أن نكون «طلبان لادنيين» وهذا مستحيل أيضاً.

ولأننا نملك الخيار بين الضاغط الأيديولوجي التراثي الذاتي الذي يقودنا إلى الطالبانية اللادنية، وبين الضاغط الأميركي الإسرائيلي الذي يقودنا إلى التجرد عن الذات بحكم جدلية التركيب العربي والإسلامي، المتسامية معرفياً وموضوعياً وتاريخياً، فإن خيارنا الحضاري يؤسَّس في هذه اللحظة بالذات، وليس من أجل أنفسنا فقط ولكن من أجل العالم كله.

إنه خيار يبدأ ضعيفاً، ولا يشكل «تحدّياً راهناً» لا للعولمة الأميركية الأُحادية ولا للطالبانية اللادنية وإنما يشكل «تمايُزاً» يتحدد من خلاله الموقف الحضاري الإنساني بكل قِيَمه.

وهذا الموقف لا يكون بالضرورة «وسطياً» أو انتقائياً بين ما هو للعولمة وما هو للأيديولوجيا الذاتية، وإنما يكون «منهجياً معرفياً»، فالمشكلة التي نُعانيها الآن، وكما شرحنا أبعادها في الصفحات السابقة، إنما ترجع إلى أساسيات المشاريع الأيديولوجية التي حكمت تطور الإمبرياليات والنُّظم العالمية وبناءاتها الفلسفية والاقتصادية والثقافية، فالتحدي يكمن في المشروع الحضاري الإنساني العالمي البديل.

قد يرى البعض أن مقتضيات المرحلة تتطلب تقديم طروحات استراتيجية وسياسية ولكن المسألة كما شرحناها أكبر من ذلك بكثير. فالعقلية الأميركية الصاعدة بإمبرياليتها الجديدة في عصر العولمة الجديدة لا تقبل طروحات من خارجها، وموقفها هذا يتّسق مع أحاديتها، بل إنها لا تتقبل حتّى موروث الإمبريالية الأوروبية السابق عليها في التعامل مع العالم. فأي طروحات بديلة تقتضي أولاً تغيير النظام الأميركي من داخله وهذا مستحيل.

كما أن العقلية الإسرائيلية ذات بُعد «مركّب وازدواجي»، فهي من جانب توراتية تلمودية إسرائيلية يهودية، مكوّنة من مزيج رباعي ليس هو خارج العولمة المعاصرة فقط وإنما يرجع إلى ما وراء ثلاثة آلاف عام في التاريخ، وهذا أشدّ أنواع الأصولية في التاريخ. وهي من جانب آخر صهيونية علمانية معاصرة نفعيّتها أشدّ وطأة على الآخر من النفعية (البراغماتية) الأميركية. فمجرّد السلام مع إسرائيل لا يعني عدّ الأصابع بعده ولكن فقدانها. وكل طروحات بديلة تقتضي تغيير إسرائيل من داخلها، وهذا مستحيل أيضاً.

أما الأنظمة العربية وبالذات تلك التي تُلقي عليها الأزمة الراهنة بأحمالها وأوزارها، والنفطي منها بشكل خاص، فهي وبعد استنزافها في حربين خليجيتين ما زالت تفتقر إلى «الرؤية الاستراتيجية»، وتنساق بقدرية عفوية في تصرّفاتها، ولا ترى في الباحثين ومراكز الأبحاث إلاّ ديكورات لجماعات من المتكلمين. فالعرافون بالنسبة إلى هؤلاء ـ ولو كذبوا ـ أفضل من الباحثين مهما كانت فناجينهم عصرية وعلمية.

أما القوى الإِسلامية، وعلى اتساع العالم الإِسلامي وبعضها في العالم العربي، فإنها تريد «استعادة وإعادة إنتاج الحقبة النبوية الشريفة» بكافة مواصفاتها الجهادية، فكل العالم بالنسبة إليها عالم «كفر» وكذلك ما لديها من أنظمة في بلدانها فهي «جاهلية»، فالمهمة داخلياً هي القضاء على الجاهلية والمهمة خارجياً هي القضاء على الكفر. وهؤلاء لا يمكن أن تُقدَّم لهم طروحات خارج «ثوابتهم» تلك بحيث يقال لهم إن مواصفات الحِقبة النبوية الشريفة يستحيل استرجاعها أو إعادة إنتاجها.

فما سينتج عنه المخطط الإمبريالي الأميركي الجديد هو ابتعاث أصولية إِسلامية متطرفة توازي في غلوّها الرباعية الإسرائيلية التلمودية التوراتية اليهودية مع سقوط أو تقلّص الصهيونية العلمانية في إسرائيل وسقوط الأنظمة العربية المحافظة والمتعقّلة نفسها.

الكارثية العالمية الموازية

لن يقتصر هذا الوضع الكارثي على ما ستحدثه الإمبريالية الأميركية الجديدة وعولمتها على المستوى العربي الإِسلامي فقط بل سيمتد إلى العالم كله، فتلك البدايات المعارضة للعولمة والتي رأيناها في مؤتمر جنوة بإيطاليا حين انعقاد مؤتمر الدول الثماني الكبرى، والتي سبقتها معارضات في سياتل ستتسع على مدى العالم. فليس العرب والمسلمون وأبناء العالم الثالث وحدهم هم المتضرّرين من هذه العولمة والهيمنة الأميركية عليها.

القضية الآن تتطلب «وعياً كبيراً» و«ممارسة مقتدرة» على مستوى عربي وإِسلامي وكذلك عالمي.

وبما أن كل قضية تفرز «نقيضها» كما يقول المنطق الجدلي في مسار الصيرورة التاريخية، فإن العولمة الأميركية الجديدة تفرز نقيضها أيضاً، ليس في العالم فقط ولكن داخل أميركا نفسها.

وبالمنطق الجدلي نفسه لإفراز النقائض من داخل الصيرورة التاريخية سقطت التجربة السوفياتية من داخلها بأكثر من خارجها، وذلك حين تناقضت المادية الجدلية مع قيمة الإنسان، وهو الأمر نفسه الذي يتكرر مع البراغماتية الليبرالية الأميركية التي تفكك الإنسان.

قد أدخلتنا ستائر التحالف الدولي لمكافحة الإرهاب منذ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ عصراً عالمياً جديداً ولكنه يحمل نقائضه بذات مستوى عالميته.

غير أنه في ما يعود إلينا، عرباً ومسلمين، أن نتبصّر بعمق في مصير أمتنا بين تناقضها مع الهيمنة الأميركية من جهة، وتناقضها مع التدمير الذي تمارسه الحركات الأصولية داخلها.

الفصل الثالث

جذور المأزق الأصولي
فُقهاء الأنظمة أخطر من الأصوليّين

لا شكّ أنّ الأصولية الإِسلامية المعاصرة، بتطرّفها وغلوّها وضحالة فكرها، لم تكن لتشكل ظاهرة بهذا التضخّم ـ مع كل موجباتها النسبية ـ لولا التوظيف الأميركي لها في الفخّ الأفغاني مع تعاون الرئيس المصري أنور السادات واستجابة دول الخليج العربية.

وبما أني كمسلم عربي ملتزم بهذه الأمّة التزاماً عضوياً فقد أردت منذ فترة مبكرة ترجع إلى منتصف السبعينيات مواجهة عدة تحدّيات هي من صميم هموم الأمة:

أولاً: تحدّيات الفكر الوضعي بعلمانيته الغربية الذي يعمد لعزل الدين عن الحياة، وبالذات على مستوى النُظم السياسيّة.

ثانياً: تحدّيات الفكر الديني التراثي الماضوي الذي يستلب الحاضر باسم الموروث بتاريخانية مفارقة وينبذ كل فكر تجديدي معاصر.

ثالثاً: التصدّي لخطر التطرّف الأصولي الذي يستمد فكره من التأويل المنحرف للتعاليم الإِسلامية ويوظفها حركياً حتى ضد المسلمين أنفسهم.

هذا ما دفعني إلى إصدار كتابي الأول عام ١٩٧٩ (١٣٩٩هـ) بعنوان «العالمية الإِسلامية الثانية ـ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» مستخدماً نهجاً معرفياً تحليلياً نقدياً لمواجهة التحدّيات الثلاثة. وقد تجدّد هذا الكتاب وأعيد طبعه عام ١٩٩٦ في مجلّدين.

إذا استثنينا نقدي للتيارات «الوضعية» و«العلمانية» التي تدور في فلك خاص بها، فإن المشكلة في التعامل مع الفكر الديني السائد والمشترك بين معظم المسلمين من

جهة والفكر الأصولي المتطرّف من جهة أخرى أن هناك ما هو «مشترك» بينهما على مستوى الفهم العام للدين، وتبقى الاختلافات في «التأويل» والنمطية العقلية والمسلكية، ومع اختلاف «المواقع» ما بين مسلم «مهادن» ومسلم «متشدد».

فإن كان مهادناً فهو مع الأنظمة القائمة و«يداريها»، وإن كان متشدداً فهو ضد الأنظمة و«يكفّرها».

لم تكن تهمّني الأنظمة بقدر التحدّيات المعاصرة للفكر الإِسلامي سواء من جانب الوضعيين العلمانيين أو الإِسلاميين التقليديين أو المتطرفين. فالخطر ليس مصدرَه المتطرفون فقط ولكن مصدره أيضاً «الحرس القديم» من جيش الفقهاء التقليديين لأنهم هم الذين يمهّدون بفكرهم التقليدي السائد ورفضهم للتجديد «النوعي» الأرضية لنموّ تأويلات المتطرفين، إذ يرفض التقليديون أي «تجديد نوعي» يستند إلى مناهج معرفية تحليلية ونقدية معاصرة تعيد الاستنباط والنظر في النص الديني.

لهذا حين احتاج المخطط الأميركي إلى ابتعاث أصولية إِسلامية متطرفة، وظاهره السادات على ذلك، واستجابت لهما دول الخليج، كانت الأرضية الفكرية الدينية نفسها مهيّأة، واكتفى الفقهاء التقليديون بالنظر من على بُعد، فكل شيء على ما يرام ما أُطلقت اللحية وأُعفي الشارب وقُصّر الجلباب، حتى أن معظم حركات التطرّف ولدت في أحضان المساجد وتحت سمع أولئك الفقهاء وبصرهم.

بعد كتابي الأول ذاك (العالمية...) تبيّن لي ضرورة المواجهة الفكرية والنقدية للفريقين معاً، التقليدي والمتطرف، فأعددت دراسة بعنوان «الأزمة الفكرية والحضارية للواقع العربي الراهن - دراسة تحليلية لمعالجات الصحوة الإِسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية» وقد نشرت ٢٩ حلقة من هذه الدراسة على صفحات جريدة «الخليج» التي تصدر في الشارقة (بداية من العدد رقم ٢٨٥٢ بتاريخ ١٢/ جمادى ١٤٠٧هـ الموافق ١١ شباط/فبراير عام ١٩٨٧م، وانتهاء

بالعدد رقم ٣٠٤٩ بتاريخ ٩ محرّم ١٤٠٨هـ الموافق ٢ أيلول/سبتمبر ١٩٨٧م). ثم قمت بتعميق الدراسة لاحقاً حيث قام «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في واشنطن بطبعها وتعميمها في تداول محدود (بتاريخ ١٩ شوّال ١٤١٠هـ الموافق ١٤ أيار/ مايو ١٩٩٠).

ولم أجد ما ينبغي من تجاوب رجوته غير الهجوم في المساجد، بالرغم من أن الأنظمة العربية قد بدأت تذوق مرارة التيارات الأصولية المتطرّفة.

ففي السعودية تطاولت حركة «جهيمان بن سيف العتيبي» واحتلت الحرم المكي في ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩، وتقدمت بمطالب ثمانية من شأنها الرجوع بالسعودية إلى مرحلة تأسيس الدولة السعودية الأولى (في الفترة ١٦٤٥ ـ ١٨١٨م) ولبيان ذلك النوع من المطالب اقتطفت الآتي:

١. وجوب اتباع سُنَّة النبي (صلّى الله عليه وسلم) الوحي والدعوة والغلبة العسكرية.
٢. ضرورة أن يقوم المسلمون بالإطاحة بحكامهم الحاليين الفاسدين المفروضين عليهم والذين تنقصهم الصفات الإسلامية حيث لا يعترف القرآن بملك أو قبيلة.
٣. شرعية الحكم تتطلب الإخلاص للإسلام والعمل به والحكم بالقرآن، وليس بالقهر، والانتماء إلى أصول قريش وانتخاب المؤمنين المسلمين (للحاكم).
٤. واجب إقامة العقيدة الإسلامية على القرآن والسُّنّة وليس على تفسيرات العلماء المشكوك فيها ودروسهم «الخاطئة» في المدارس والجامعات.
٥. على المسلم أن ينفصل عن النظام الاجتماعي والسياسي بترك الوظائف الرسمية.
٦. ظهور «المهدي» من نسب الرسول (صلّى الله عليه وسلم) ومن ولد الحسين بن علي ليزيل المظالم القائمة ويقيم العدل والسلام للمؤمنين.

٧. رفض كل من يشرك بالله، بمن في ذلك عُبّاد علي وفاطمة ومحمّد، والخوارج.

٨. وجوب إقامة مجتمع مسلم ملتزم يحمي الإسلام من الكافرين ولا يؤثِر أو يُحابي الأجانب.

كانت حركة جهيمان في عام ١٩٧٩ تجسيداً إلى حد كبير لحركة «الإخوان» السلفية التي ساندت الملك عبد العزيز آل سعود في بداية استرجاعه للمملكة منذ عام ١٩٠٨. وقد نشط هؤلاء في الفترة ما بين ١٩١٢ و ١٩٢٠، وانقلبوا على الملك عبدالعزيز عام ١٩٢٦ وتحالفوا مع قبائل «مطير» و «عجمان» و«العتيبة». وقد شملت مطالبهم وقتها قطع كل العلاقات مع العالم غير الإسلامي وعدم التسامح مع الشيعة بما يماثل نصّ جهيمان في الفقرة (٧) حول عباد علي وفاطمة. وقد حسم الملك عبد العزيز أمر أولئك في معركة «السبلة» في آذار/مارس ١٩٢٩ ثم حسمه نهائياً في كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٠.

المشكلة أن فقهاء السعودية «الرسميين» لم ينبروا لمقدمات حركة جهيمان وقد كانت قد أصدرت قبل احتلالها للحرم المكي سبعاً من الرسائل (الكرّاسات) وذلك لأن تلك الحركة قد جعلت نفسها امتداداً للمذهب الحنبلي السلفي وابن تَيْميّة والشيخ محمّد بن عبد الوهّاب، أي «عقيدة المملكة الرسمية» ولكن بتأويلات مختلفة ضد التحديث وضد العالم غير المسلم، وبمسلكية مختلفة أيضاً.

وفي جمهورية مصر العربية حصد الرئيس السادات الحنظلَ المُرَّ الذي زرعه بيديه منذ عام ١٩٧٣ فاغتالوه في ٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١ بالرغم من أنه قد حاول قبل عام من ذلك تطويق حركات الغلوّ والتطرّف الإسلامي. غير أن فقهاء مصر الرسميين كفقهاء السعودية تماماً قد حاوروا تلك الحركات في إطار المشترك بينهم في الفكر الإسلامي التقليدي السائد دون مقتضيات «التجديد النوعي» التي تفضح أساسيات ذلك الفكر. وقد تطرّقت في كتاباتي بوضوح إلى هذه المسألة في ما سمّيته

«محاورات سجن ليمان طرّة» وذلك ضمن مقالاتي في صحيفة الخليج في الشارقة حول «الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن». وقد استندت في طرحي ذاك عام ١٩٨٧ إلى وقائع ومساجلات الحوار المنشورة في «اللواء الإسلامي» (الأعداد من ٩ إلى ١٦ الصادرة ما بين ١٩٨٢/٣/٢٥ و ١٩٨٢/٥/١٨).

ففقهاء السلطة يجمعون بين «تبعيتهم» للأنظمة واستمدادهم لفكر ديني غير متجدد تجمعهم فيه قواسم مشتركة مع الأصوليين أنفسهم.

وقد قلت إن فقهاء السلطة هم «الأخطر» من الأصوليين أنفسهم لأنهم بحكم سيطرتهم ومرجعيتهم لدى الأجهزة الرقابية يمنعون «رسمياً» كافة الكتابات التجديدية التي من شأنها دكّ البنية التحتية فكرياً للتطرّف الأصولي، والإغلاق على أي مناهج فكرية بديلة، مشكّلين بذلك خط الدفاع الأول عن الأصولية والأصوليين. ثم لا يدينونهم إلا مسلكياً أو بمراجعة التأويلات مع أن القضية أكبر من ذلك بكثير.

ومشكلة الأنظمة - من جانب آخر - أنها ترى في فقهائها والسالكين معها «مرجعية رسمية للدين»، وترى في مساندتها لهم ما يوجب عليها الأخذ بتوجيهاتهم وآرائهم وهذا ما عزّز من نموّ الأصولية المتطرّفة.

وفي الجمهورية العربية السورية بدأ الأمر في حزيران/يونيو من عام ١٩٧٩ حين أطلقت الحركة الأصولية أقوى عمليات عنفها ضد النظام بقتلها ٣٨ طالباً في مدرسة المدفعية في حلب وتدمير مبان حكومية ومراكز لحزب البعث الحاكم ومقارّ للشرطة. وتصاعدت الحملات في عام ١٩٨٠ في شكل تظاهرات ضد النظام شملت أهم المدن «السُنّية» وهي حماة وحمص وحلب.

تلك كانت قمة التصعيد ضد النظام السوري الذي وصِف بأنه «بعثي طائفي علويّ/ نُصَيري». وقد بدأ التصعيد عملياً منذ عام ١٩٧٦ عبر الاغتيالات المنظمة للزعماء العلويين من حزب البعث وأجهزة الاستخبارات ومن يماثلهم وحتى أساتذة الجامعات من العلويين.

وقد اتخذ تحوّل «الإخوان المسلمون» في سورية من حركة دعوية سياسية إلى حركة قتالية جهادية قيادة متسعة شكّلت في ما بعد (عام ١٩٨٠) «الجبهة الإسلامية» بزعامة «عدنان سعد الدين» الذي كان ناشطاً في حركة الإخوان المسلمين في مصر وعمل مدرساً في دولة الإمارات العربية المتحدة، والشيخ محمد أبو النصر البيانوني، الأمين العام للجبهة الإسلامية، أما منظّرها العقائدي فهو سعيد حوى، ثم عصام العطّار ومروان حديد وعدنان عقلة.

كذلك يتخذ هؤلاء مرجعية لهم التوجّهات السُنيَّة الأصولية التي كان من روّادها د. مصطفى السباعي مؤسّس حركة الإخوان المسلمين في سورية (١٩٣٥ في حلب ثم ١٩٤٤ في دمشق) وقد حملت أهم بنود ميثاق أو بيان الثورة الإسلامية في سورية والصادر بتاريخ ٩/١١/ ١٩٨٠: «الفقرة ٨: الالتزام بالجهاد في سبيل الله كفريضة ثابتة في الإسلام من أجل تحويل النظام الطائفي الحالي إلى دولة إسلامية».

وبموجب ذلك البرنامج تم تطوير عمليات الفترة ما بين ١٩٧٦ - ١٩٨٠ إلى ثورة مسلّحة داخل المدن السنّية السورية، بدأت في آب/أغسطس ١٩٨١ وبلغت ذروتها في ثورة حماة شباط/فبراير ١٩٨٢.

وقتها كتبت سلسلة مقالات في صحيفة «الفجر» في أبو ظبي بعنوان «قلبي عليك يا بردى» (بداية من ٢٠ آذار/مارس ١٩٨٠ إلى ٢٦ تموز/يوليو ١٩٨٠) محاولاً إيقاظ الكثيرين من الذين استُثيروا ضد النظام السوري والسنّة منهم بشكل خاص في الخليج إلى ما ستنتهي إليه الحركة الأصولية هناك من تفتيت لسورية نفسها.

كانت أحداث العامين ١٩٧٩/ ١٩٨١ كافية جداً أمام كل الأنظمة وبالذات في مصر والسعودية وسورية لمراجعة الموقف الأيديولوجي والسياسي لا من الحركات الأصولية فقط ولكن من سيادة الفقهاء الرسميين الذين خنقوا كل فكر تجديدي بديل وعجزوا في الوقت ذاته عن تحجيم التطرّف والغلوّ بحكم ما هو مشترك بينهما.

فاتجهتُ لتأسيس مركز لي خارج المنطقة العربية في قبرص لأنطلق منه في مواجهة الأصولية وفقهاء السلطة معاً، مؤسساً لدار نشر أسميتها «الدينونة» في عام ١٩٨٨ (وهي من دان لله ويدين له بالعبودية)، ولمجلة أسميتها «الاتجاه» في عام ١٩٨٩، آملاً الانطلاق منهما لتأدية هذه الرسالة.

ثم كثفت محاضراتي وكتاباتي لمواجهة الأصولية، كما امتدت جسوري للعديد من المنتديات والمعاهد والمراكز والجامعات، خصوصاً بعد إخفاقي في إصدار مجلة «الاتجاه» ما عدا عددها «اليتيم» الأول، وبعد إخفاق دار (الدينونة) نفسها. وتعود الأسباب إلى «انعدام التمويل»، فالأنظمة التي طرقت أبوابها بإلحاح وصبر لم تكن تمانع في مواجهة الأصولية، ولكنها تريدها مواجهة على قياساتها هي، فليبيا تزن هذه الكتابات بقياس «الكتاب الأخضر»، ومصر بعقلية فقهائها، ودول مجلس التعاون الخليجي بعقلية أصحاب «الفضيلة» وأصحاب «السماحة» من الشيوخ الوافدين إليها وشيوخها، أما سورية فقد اكتفت بعلمانيتها.

كما أن نقد الأصولية لا يفترض «تحسين» صورة الأنظمة، سواء في دول مجلس التعاون الخليجي أو مصر أو سورية أو ليبيا. فمادة النقد المنهجي والمعرفي للأصوليين لا تعطي مبرّرات القمع الأمني لها، بل إن «أصالة» المنهج النقدي المعرفي للحركات الأصولية يمتد إلى نقد الأنظمة نفسها، فالنقد المنهجي كلّية لا تتجزأ.

ولهذا وجد العديد من الأنظمة في مشروعي للنقد المنهجي ما يمسها في صميمها فغضّوا الطرف عنه بتأدب شديد وظلوا يُحسنون استقبالي، والحمد لله وجزاهم الله خيراً.

إشكالية التجديد النوعي

يمكن للكثيرين عقد منتديات حول «الصحوة الإسلامية»، وكذلك أزمات الفكر العربي والإسلامي، وهي ندوات إيجابية في كثير من عطائها ومجاولاتها وقد حققت

الكثير الذي أرجوه، وكذلك عُقدت ندوات حول «تجديد وتجدد الفكر الإِسلامي» وقد شاركت في بعضها.

غير أن إشكالية بيّنة قد أحاطت بمعظم تلك الندوات، إن لم يكن كلها، فهي تراوح بين تقديم «نهج إصلاحي» يقوم على أُسس الفكر الديني السائد تاريخياً ومرتكزاته نفسها، وذلك بمنطق «المقاربات» مع حيثيات الواقع المعاصر وقوة التحديث، فالحصيلة هنا لا تكون إلا «توفيقية» أو «انتقائية» أو حتى «تلفيقية». ومن ذلك ابتداع مفهوم «الوسطية» في الإِسلام، بما يعني إفراغ الإِسلام من الخصوصية المنهجية الضابطة لكل نصوصه القرآنية، فالوسطية عباءة فضفاضة تتسع حتى للمتناقضات، أو تراوح بين محاولات «التأصيل» لكل ما هو في التراث الديني بمنطق معاصر.

إشكالية هذه الندوات والطروحات أنها لم تمس لا من قريب ولا من بعيد مفهوم «التجديد النوعي» للفكر الإِسلامي نفسه في عصر مغاير لعصور التأسيس الأولى ومرحلة «التدوين» وما بعدها، ولم تحاول اكتشاف النسق الخاص لجدلية التطور العربي المتداخل مع الإِسلام واختياراته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لتحدد ـ بعد ذلك ـ للإنسان العربي والمسلم إلى أين يتجه وكيف يتعاطى مع نفسه ومع العالم.

فمرتكز التجديد النوعي يأخذ القرآن «كتاباً كونياً مطلقاً» قادراً على استيعاب المتغيرات العالمية، شريطة أن نفهم أولاً أن المتغيرات العالمية نفسها «نوعية» تمت لمرحلة ما بعد الصناعة وقِيَمها المعرفية الجديدة بخلاف ما كان عليه التجديد في المجتمعات الرعوية والزراعية التقليدية والحِرفية اليدوية.

فالتجديد النوعي لا يرتبط بالذكاء الطبيعي للاستنباط ولكن بـ«آليات جديدة» للمعرفة والاستنباط تعيد فهم التراث محكوماً بآليّات إنتاجه التاريخية وظروفه

الموضوعية الخاصة به، ثم تعيد معالجة النص القرآني بآليّات المعرفة الجديدة وضمن الأوضاع العالمية المعاصرة المتغيّرة نوعياً. فتتحول من مجرّد بلاغة اللغة إلى ضوابط الألسنية المعاصرة، ومن التفسير القرآني إلى التحليل، ومن تجزئة سور القرآن وآياته إلى وحدته العضوية التي تستخرج منهجه. من هنا مثلاً تتم معالجة طبيعة «الحاكمية الإلهية» في القرآن، هل هي «حاكمية مباشرة» أم «حاكمية استِخْلاف» أم «حاكمية كتاب»؟ ومَن المنوط به تحقيقها في الواقع العملي؟

إن دراسة تطبيقية واحدة من هذا النوع الخاص بالحاكمية الإلهية من شأنها حصار الحركات الأصولية المتطرفة كافة، ومن شأنها في الوقت ذاته طرح منهج جديد لمعالجة النص الديني أمام الفقهاء الذين ما زالوا يمارسون «الاجتهاد التراكمي» من الموروث وليس الاجتهاد النوعي.

في هذا الإطار وضعت كتابي: «منهجية القرآن المعرفية ـ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية» الذي فرغت من تأليفه في واشنطن (في شهر ربيع الآخر ١٤١١هـ الموافق تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١م). وقد تبنّى المعهد العالمي للفكر الإسلامي في فرجينيا طبعه وتعميمه في تداول محدود، ثم عقد له ندوة في القاهرة في مارس/آذار ١٩٩٢م شارك فيها جمع من الأساتذة من ذوي التخصصات المختلفة وقدّم لها الدكتور طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي ـ كما تناولها أساتذة آخرون من خارج الندوة بتعقيبات مكتوبة. وقد جمع كل هذا الإنجاز في كتاب أُعِدّ للصدور بالعنوان نفسه.

كما كتبت عدداً من الدراسات المنهجية تواصلاً مع هذا الجهد التجديدي النوعي.

غير أن هذه الدراسات التي أملت منها إما «ترشيد» الصحوة الإسلامية وإما محاصرة الأصولية المتطرفة لم تر النور بعد وبقيت حبيسة الأدراج لأن لكل مموّل شروطه الفكرية أو السياسية في حين أن شرطي هو القرآن بمنهجيته المعرفية.

الإخفاقات المُرّة

لم أستطع تحقيق حتى النسبة الضئيلة من النجاحات التي افترضتها، فجدار الواقع سميك للغاية ويرتفع كالجبال المنيعة، سواء أكان من الأصوليين أم الفكر الديني التقليدي التراثي السائد، وقد يرجع السبب - في بعض منه - إلى أن الواقع العربي والإسلامي لا يزال يعيش إنتاجاً فكرياً وسلوكياً، عقلياً وممارسة، حالات ما قبل الصناعة وقِيَم التحديث التي ترتبط إلى حد كبير بممارسة العولمة. ومن هنا كان «الحصار» معلَناً وخفيّاً، حتى أن الذين أرادوا توظيف بعض أفكاري حول «التدافع العربي - الإسرائيلي»، وأعادوا في الأرض المقدسة (فلسطين) طبع ما كان من طبعة أولى لكتاب «العالمية الإسلامية الثانية» الذي أصدرته عام ١٩٧٩، اكتفوا من الكتاب بالتدافع مع إسرائيل دون الأخذ بالمنهج التجديدي الذي تندرج في إطاره «جدلية الغيب والإنسان والطبيعة». وذلك كان عتبي على تنظيم «الجهاد» خاصة.

أما المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ولاية فرجينيا فلم تكن أفكاري في موضع الإجماع ولو النسبي بالنسبة إلى القائمين عليه باستثناء الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني الذي تخلّى عن المعهد وأصبح رئيساً للجامعة الإسلامية في واشنطن، فهو الوحيد، بمعيّة زوجته الأستاذة الدكتور الفاضلة منى أبو الفضل من وقف إلى جانبي حتى أنني عُيّنت في فترة من الفترات مستشاراً لذلك المعهد. وقد وضع دكتور العلواني مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «العالمية الإسلامية الثانية» التي خرجت عام ١٩٩٦ في مجلّدين اتسعا لألف واثنتين وسبعين صفحة. ولا يزال تقديري واحترامي للدكتور طه جابر العلواني ولزوجته قائماً ولمدى الحياة، خصوصاً أن الدكتورة منى أبو الفضل هي من سارع إلى تدريس كتابي في طبعته الأولى في جامعة القاهرة بدايةً من عام ١٩٨٢.

قد أخفق جهد «التجديد النوعي» إلى حد كبير، فالنجاح المفترض يعتمد على «التواصل»، ويفترض هذا التواصل نوعاً من «المؤسسية» من ناحية، ونوعاً من

«الجماعية» من ناحية أخرى. وهذا ما لم أستطع تحقيقه رجوعاً إلى الأسباب التي ذكرتها، وذلك عهد الحصار.

حاولت جهدي تحقيق هاتين «المؤسّسية» و«الجماعية» فخاطبت أحد أصدقائي المميّزين في ٥ رجب ١٤٠٩ (الموافق ١١ شباط/فبراير ١٩٨٩) موضحاً له أن الفكر الإِسلامي العربي المستنير يجد نفسه في «مواجهة نقدية» مع كثير من المفاهيم المتخلّفة والضبابية التي تسيطر على مناهج الرؤية والعمل لكثير من الحركات الأصولية، فمعظمها يتعجل بسطحية تامة القيام الفوري بدور «البديل التاريخي» إثر هزائم الفكر الديمقراطي الليبرالي العلماني. ومع إقرارنا بأن الإِسلام هو أساس المشروع الحضاري البدئي إلا أن الكيفية التي يطرح بها الآن «كرّد فعل» تجاه فشل التيارات الأخرى وكمحاولة للاستحواذ «السلطوي» على المجتمعات، تحرّك فينا دافع العمل لتصحيح مسار هذه الحركات الإِسلامية وممارستها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى في سبيل شحن هذه الحركات بوعي مستنير يتفاعل مع متغيرات العصر الاجتماعية والحضارية والسياسية فلا تظل أسيرة للتعصب والانغلاق واختيار الضيّق من التراث وتجنّب الواسع منه، خصوصاً أن هذه الحركات قد بدأت تتخذ موقفاً سلبياً من التطور الاجتماعي والفكري الذي تعيشه منطقتنا العربية ككل مما سيؤدّي بها إلى حالة «انفصام» ضد كل شيء، وإلى ممارسة هذا الانفصام باسم «الإِسلام» فنجد أنفسنا مرّة أخرى وباسم الدين في مواجهة حقبة سوداء يسودها العنف.

إذن نحن نسعى إلى:

١. ربط الوعي الديني بمتغيرات العصر الحضارية والاجتماعية الفكرية لتحقيق أقصى درجات الانفتاح العقلي وذلك بإعادة قراءة الموضوعات الدينية قراءة علمية موضوعية.

٢. إيجاد منبر التأثير الفكري والثقافي الديني المستقل عن التوظيف السياسيّ، إذ إن

ظاهرة هذه الحركات ليست سطحية وعابرة، فهي تستمد جذورها من فشل التيارات الثورية والليبرالية كافة كما تستمد أصولها من جذور التكوين الإسلامي، وبالتالي فإنه لا يمكن التعامل معها من خلال القلق السياسيّ فقط بل لا بد من التأثير عليها فكرياً بمعنى حضاري وثقافي أي بالدراسات والكتابات ومن موقع مميّز.

لم تُجِد تلك «الاستغاثة» في عام ١٩٨٩ والتي قصدت منها إيجاد العمل المؤسسي الجماعي بدايةً بعقد منتدى لبحث «الفكر الإسلامي والمتغيرات الحضارية والاجتماعية».

وكما أخفقت محاولة ١٩٨٩ أخفقت محاولة أخرى لإنشاء «مركز دراسات المناهج والأنساق الحضارية» التي أصدرت مشروعاتها وخطابها بتاريخ ٣ ذو الحجة ١٤١٣هـ (الموافق ٢٤ أيار/مايو ١٩٩٣). وقد نصَّت مقدمة المشروع على التالي:

مقدّمات مشروع التجديد النوعي

من الواضح جداً أن الحضارة العالمية المعاصرة قد بدأت تعاني منذ منتصف القرن التاسع عشر «أزمة فراغ روحي» تمثلت في عدة مظاهر، أبرزها سيطرة الاتجاهات الوضعية التي علّقت مسألة الوعي الديني في تجربة الإنسانية، استناداً إلى فلسفة العلوم الطبيعية وحرية العقل الليبرالي، فتراجعت مقولات الوحي والدين لتحتل حيزاً تراثياً غير فاعل في توجيه حياة الإنسان المعاصر.

وقد عُقد الكثير من المؤتمرات والندوات بغية معالجة هذه الأزمة الروحية على مستوى العالم، كما تم إنشاء الكثير من مراكز البحوث والدعوة والتبشير، غير أن كثيراً من هذه المجهودات قد اقتصر على معارضة المقولات الوضعية والتوجهات العدمية بمنطق الدفاع السلبي الذي يعتمد على التبرير والوعظ الخطابي بروح المدافعة التراثية أو الأيديولوجية «غير المعرفية»، أو بروح المدافعة العصبية الذاتية عن الدين ففقدت بذلك حلقة الاتصال المنهجية ما بين الأسلوب المعرفي الذي تتخذه التوجهات

الوضعية سلاحاً لها استناداً إلى مباحث الصيرورة والجدل والنسبية والاحتمالية في مقابل الإطار التاريخي للتأويلات الدينية المفارقة بمفاهيمها ومرتكزاتها الثقافية والعقلية لهذه المباحث. فكانت النتيجة - في أفضل الحالات - إيجاد حالات من «التحييد العقلي» أو «الإرباك النفسي» أو «الانفصام الذهني» وعليه يمكن القول بوضوح إن كيفية الطرح المتخلف لمقولات الوحي والدين وبما هو دون مستوى مناهج المعرفة العلمية النقدية التحليلية، إضافة إلى التأويلات المختلفة للنصوص الدينية، انتهت بمعظم فلاسفة العالم والمفكرين إلى تهميش أو استبعاد الخطاب الديني عن محاوراتهم الفلسفية والفكرية، وعن مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية الأمر الذي يضاف إلى عمق الأزمة الروحية العالمية.

وبما أن القرآن الكريم لا يشكل محوراً أساسياً في تركيبة الحضارة الأوروبية المهيمنة عالمياً، لأنه لم يكن جزءاً من تكوين العقل الأوروبي الذي استقطب معظم التحولات الفكرية والنهضوية في العالم وصاغها بخياراته الحضارية، وبما أن العالم يدور كله تقريباً من حول الحضارة ذات الأصول الأوروبية كقطب مركزي له ولخياراته الفكرية ونُظُمه السياسية وأفكاره الاجتماعية بحكم وجود «نواة» زرعتها أوروبا في أحشاء مجتمعات العالم حين توسعها، فإن كل حوار لا يستهدف التعامل مع مقولات هذا الأصل الأوروبي الجذور والمعاصر سيأتي بالضرورة هامشياً كانكفاء على الذات، إذ سيكتفي بحالة الدفاع السلبي عن النفس فقط. ودليلنا على ذلك أن معظم مراكز الدعوة الإسلامية ومعاهد البحوث ذات الصلة بالجهد الإسلامي لا تجد في نفسها القدرة على مناجزة الطوفان الأوروبي، فتلجأ إلى استخدام العامل السيكولوجي الذي يعتمد فقط على استثارة «النخوة» الدينية والتهجم على «الأوروبي» - (بمعنى التغريب)، واستمداد مدافعات الحروب الصليبية، ولكن دون الكشف بروح معاصرة عن عظمة ما كان في الماضي من إيجابيات.

والخطر الكامن هنا أن هذه الجهود الدينية كافة إنما تغفل الوتيرة العالمية التي يتفاعل بها العالم «عضوياً» على مستوى مناهجه المعرفية وأنساقه الحضارية، وذلك عبر ما نلحظه من تطوّر لوسائل الاتصال والمواصلات وديناميّة انتشار الأفكار بكل مؤثراتها التي ستتبعها، والتي تستخدم توجهاتها في المسرح والقصة والرواية والمذاهب الأدبية، وتشكيل قِيَم معيّنة على مستوى الأسرة والمجتمع. وها هي الوضعية الليبرالية في نشوة انتصارها العالمي على الأنظمة الشمولية ترى أنها «نهاية التاريخ»[1].

إن نوع المهمة الحضارية العالمية البديلة التي ننادي بها، ونكرّس أنفسنا من أجلها، تفترض منا تكوين العقل المسلم المعاصر باتجاهين يتداخلان جدلياً:

(١) أن يستوعب هذا العقل شروط تكوين الحضارة الأوروبية المعاصرة وخلفياتها بوصفها مركزية فرضت نفسها على مختلف التوجهات العالمية وتفاعلت بها - سلباً وإيجاباً - الأنساق الحضارية كافة.

(٢) على أن ينتهي هذا الاستيعاب المنشود إلى اكتشاف جذور الأزمة الروحية وأن يستوعب العقل المسلم المعاصر مرجعيته القرآنية استيعاباً معرفياً ومنهجياً يتسامى إلى مطلقية هذا الكتاب الكريم عطاء والمكنون فهماً والمجيد الذي لا يبلى بوصفه كتاباً «مهيمناً» لا على الكتب السماوية السابقة له فقط، ولكن على كل مناهج المعرفة البشرية السابقة والمعاصرة واللاحقة.

بهذا الاستيعاب «المزدوج» للوحي من جهة ولمقولات الواقع الموضوعي من جهة أخرى، تتكون «العقلية النافذة»، فبما أن المهمة دينية، كما أنها حضارية شاملة، تهدف إلى تأصيل هذا الاستيعاب المزدوج فإنه من مهمة مركز دراسة المناهج والأنساق الحضارية أن يضع المساقات التي تكشف عن قصور المناهج المستمدة من العلوم ذات المنحى التطبيقي وفي مختلف المجالات دون «السقف الكوني»

لمؤثراتها، فكافة هذه المناهج «تفكيكية وتحليلية» غير قادرة على التركيب لأنها لم تنطلق أساساً من الغاية التكوينية للخلق الكوني فاختصرته في حدود ملاحظاتها التجريبية المباشرة، أكان إنساناً أم طبيعة. وليس هدف هذه المساقات المنهجية إبطال المعرفة العلمية المعاصرة بجدليتها وصيرورتها ونسبتها واحتماليتها، ولكن «عادة توظيف» هذه المعرفة العلمية في إطارها الكوني المرتبط بالغاية الإلهية ـ غير العبثية ـ في الخلق والتكوين، بما يجعل المعرفة الدينية (الوحي) أساساً منهجياً في فهم الإنسان لنفسه وعالمه، ومصيره، وصولاً إلى المفهوم التوحيدي.

وبهدف التأثير على الأنساق الحضارية فإن من مهمة المركز دراسة كل نسق حضاري بالنفاذ إلى أصول تكوينه ومدى توافقه مع المفهوم التوحيدي، سواء في تمثلاته الدينية أو توجهاته الاجتماعية والحضارية، أي تحديد «خارطة الأنساق الحضارية» في كل العالم والكشف عن خصوصيتها وتحديد أسلوب مخاطبتها.

إن الجهد في الحالتين (مساقات المناهج والبحث في الأنساق الحضارية) إنما هو انتقال من التنظير إلى الفعل المنهجي كما الحضاري، وهذه مهمة عميقة ومتسعة لأنها تعني التفاعل مع مختلف المناهج وتعني أيضاً التفاعل مع مختلف الأنساق الحضارية.

وأكدت في رسالة لاحقة (بتاريخ ٢٢ صفر ١٤١٤هـ الموافق ١١ آب/أغسطس ١٩٩٣) على ضرورة إنشاء «مركز دراسات المناهج والأنساق الحضارية» ليبدأ أول ما يبدأ بالدراسات القرآنية أقتطف منها النص التالي:

«قد سعت الأمة الإسلامية خلال أربعة عشر قرناً لاستجلاء معاني القرآن الكريم ومحاولة فهمه مستعينة بموفور السُّنَّة النبوية المطهَّرة واجتهادات الفقهاء والمفسّرين من السلف الصالح، غير أن الأمة الإسلامية قد انتهت ـ بالرغم من هذه الجهود كافة ـ إلى ما يتناقض مع مطلقية الكتاب الإلهي وعالمية الخطاب الإسلامي، إذ هيمنت نسبية

البشر على مطلق الوحي وحددته بمتعيّناتها الظرفية مما أنتج العديد من التفسيرات والتأويلات المتضاربة التي اتخذت من ذاتها مرجعيات بديلة من القرآن، واستندت كل مرجعية إلى تأصيل للسنّة النبوية وللتراث خاصّ بها، الأمر الذي أدّى لا إلى تفكيك مطلقية القرآن فحسب ولكن إلى تفكيك وحدة الأمة التي أناط الله ـ سبحانه وتعالى ـ بها عالمية الخطاب. ولهذا يصبح ضرورياً أن تعود الأمة للتعامل مع مطلقية الكتاب وللتفاعل مع عالمية الخطاب، كمقدمة لتجاوز أزمتها الفكرية من جهة وتناقضاتها الطائفية من جهة أخرى وكمدخل تأسيسي للمشروع الحضاري العالمي البديل.

وانطلاقاً من هذه الفقرة السابقة بالذات والتحديد ينبني تأكيدي وإصراري على التوجيه المباشر إلى القرآن الكريم بوصفه المهيمن على ما سبق بحكم خاتميته والمهيمن على ما يلحق بحكم إطلاقيته.

أن من يعنينا أمرهم ـ في هذه المرحلة ـ هم علماء المسلمين أنفسهم وذلك بحكم ما يحيط بالتوجه المباشر إلى القرآن من إشكاليات لغوية من جهة وبحكم تداخلات القضايا التي يطرحها القرآن وتعيقداتها من جهة أخرى. وقد نصَّ القرآن على أهمية دور العلماء الذين يَسْتنبطون ورفعهم درجات، فليس القصد من التوجّه المباشر إلغاء دور العلماء لينصّب كل فرد فقيهاً ومجتهداً، تماماً كما بيّنّا أنه ليس من القصد تجاوز السنّة النبوية المطهّرة واجتهادات السلف الصالح. فالذي يعنينا هو وضع القواعد التي تمكّن من التعامل مع إطلاقية القرآن وتتفاعل مع عالمية خطابه.

ثم نُلحق بالتوجه المباشر أهمية دور المثقفين الذين بمقدورهم تجاوز إشكاليات اللغة واكتشاف مكامن القرآن المنهجية والمعرفية لدى استعدادتهم لقراءته وفق القواعد التي نكون قد طرحناها بإذن الله. إذ إن تراكمَ المعارف البشرية وتحوّلها إلى تخصّصات نوعية في الألسُنيّات المعاصرة وغيرها تجعل من هؤلاء المثقفين المختصّين جيشاً من الفقهاء المعاصرين.

الانفجار الثالث للأصولية السعودية

حين كنت أواصل جهودي وتحذيراتي حدث الانفجار الثالث للأصولية في السعودية، بداية من عام ١٩٩٠ إلى عام ١٩٩٣.

كان الانفجار الأول كما أوضحت بوجه الملك المؤسّس للدولة السعودية الثالثة المرحوم عبد العزيز آل سعود وذلك حلف «الإخوان» مع قبائل العتيبة ومطير وعجمان، بقيادة شيوخهم سلطان بن بجاد والدويش وضيدان بن حثلين، وقد استمر صراع الملك عبد العزيز مع هؤلاء من عام ١٩٢٦ حتى حسم نهائياً في العام ١٩٣٠ بعد مواجهات دموية.

ثم كان الانفجار الثاني - كما أوضحت أيضاً - حين انتهك جهيمان بن سيف العتيبي حُرمة البيت المكي الحرام ثم تطويقه عسكرياً في ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩.

ثم ها هو الانفجار الثالث مجسّداً في ما سُمّي وقتها «مذكرة النصيحة» والتي طرحت في شباط/فبراير ١٩٩١ ببنودها الاثني عشر. وخلاصة المطالب إلغاء «التحديث» في المملكة والتمسك بنهج الدولة الثيوقراطية اللاهوتية وسلطة الفقهاء.

ووجد المثقفون التحديثيون السعوديون أنفسهم، قبل آل سعود، وقد حُشِروا في ركن أصولي ضيّق، فأصدروا بدورهم مذكرة تؤكد على عشرة مطالب بما فيها «التفسير المَرِن للشريعة الإسلامية»، والمزيد من الحرية لوسائل الإعلام وإعطَاء دور أكبر للمرأة في الحياة العامة، وإصلاح شامل وجذري لنظام التعليم (القصد ضد تغلغل الأصوليين وهيمنتهم) وكذلك المطالبة بإصلاح جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

تولّى المرحوم الشيخ بن باز مفتي المملكة ورئيس هيئة كبار العلماء فيها الرد على مذكرة «النصيحة» (١٤١٣/٣/١٩هـ الموافق ١٩٩١/١٢/٣٠)، ولم يكن

الرد «منهجياً» إذ تعرّض «للضغائن» و«أثر الأجنبي» فقط وتجاوز ضوابط «النصيحة الشرعية».

إذن قد اقتصر ردّ هيئة كبار العلماء على «الأسلوب» وليس على «نصوص» المذكرة، وهذا ما «أحرج» به كتّابُ المذكرة هيئة كبار العلماء في الرد عليهم لاحقاً. كما أصدر الأصوليون من كتّاب المذكرة الأولى مذكرة ثانية في ١٧ أيلول/سبتمبر ١٩٩٢ قللوا فيها من شأن الإصلاحات الدستورية التي أجراها الملك فهد في مطلع آذار/مارس ١٩٩٢ والتي قضت بإنشاء مجلس للشورى والمناطق مع إصدار نظام حكم أساسي للمملكة.

لقد صعد التيار الأصولي السعودي عبر مذكّرته وبعدد الموقّعين بسرعة فائقة، وكان السجال في إطار الدين السلفي التقليدي لمصلحته. أما قوى التحديث السعودية فقد انكمشت ولاذت بالصمت تاركة النظام السعودي يواجه «معركته» بنفسه، بعد أن كانت قد طالبته في مذكرتها بما هو أكبر من قدراته، علماً بأن النظام السعودي - مع كل سلبياته - هو من «فرض» بسلطته «الفوقية» تحديث المملكة بوجه مجتمع عشائري تقليدي، ليس من بعد النفط في الخمسينيات ولكن منذ تأسيس الدولة السعودية الثالثة على يد الملك عبد العزيز نفسه، وبداية من مواجهته للانفجار الأصولي الأول الذي ذكرته.

مشكلة قوى التحديث في السعودية أنها لم تؤصِّل دينياً «لحداثتها تماماً كمشكلة الفكر الديني السائد رسمياً والذي لا يُحدِّث أصالته»، بل يعتبر تحديث الأصالة نوعاً من التحريف والمروق، ولهذا فشل برنامج تحديث الأصالة أو التأصيل الذي باشرت فيه بشكل خجول «جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية» في الرياض، وعقدت له ندوة قبل خمسة عشر عاماً (ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية - ٥ إلى ١٤٠٧/٦/٦هـ).

كذلك فشل «مركز البحوث والدراسات الإسلامية» الذي أسّسته وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد عام ١٩٩٥ في «تحديث الأصالة» على الرغم من إصدار المركز نشرة «الباحثون» التي بشّرت بهذا الاتجاه ونادت بضرورة «أسلمة المعرفة». ثم انساق المركز ليصارع بشكل «ديماغوجي» حركات العنف والتطرّف والخارجين على الأنظمة باحثاً في مواضيع مثل: ما أسباب هذه الظاهرة الدخيلة؟ ما صِلتها بأهل الغلوّ قديماً؟ ما الضوابط الشرعيّة لإنكار المنكر باليد؟ كيف يتصدّى المسلمون لفتنة تكفير المجتمعات المسلمة وحكامها؟ ما السبيل إلى تحكيم الله في البلدان المسلمة التي تسودها القوانين الوضعية الجائرة؟ ما الحكم الشرعي في الانتساب إلى هذه الأحزاب والجماعات؟

إذن هل كان ثمة مبرّر لإنشاء ذلك المركز وما هو جديده؟

لماذا التركيز على التجربة السعودية؟

في عام ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م أصدرت كتاباً بعنوان «السعودية قدر المواجهة المصيرية وخصائص التكوين - لا حرب دون مصر ولا سلام دون سوريا ولا تطبيع دون السعودية» أهديته إلى شهداء مجازر لبنان في قانا ومجازر بحر البقر في مصر ومجازر دير ياسين وكفر قاسم في الأرض المقدسة.

وقد أوْضحتُ في هذا الكتاب أنه مهما كانت سلبيات الأسرة السعودية، وتقديري لكل ما يكتب في نقدها فهناك ما يجعل أي اهتزاز في السعودية كارثة قومية وإسلامية كبرى، وذلك هو نهجي أيضاً حين عارضت الحركة الأصولية في سورية بالذات في مطلع الثمانينيات وكتبت سلسلة مقالات: «قلبي عليك يا بردى».

تهمّني الأسرة السعودية لدوافع «موضوعية» خاصة بتركيبة المملكة وتطورها ومع تقدير خاص لإنجازات الملك فهد على مستوى «التحديث». وهذه الدوافع - كما

ذكرت ـ موضوعية أكثر منها «ذاتية»، وكذلك موقفي الإيجابي من القيادة في سوريا، فالذي يهمني ولا يزال هو منعكسات أي اهتزاز في سوريا أو السعودية على المصير القومي والإسلامي نفسه.

فالنظام السعودي هو:

أولاً: مَن وحّد بين نجد والحجاز والأحساء وعسير وجيزان في ظروف كانت اتفاقات سايكس بيكو تمزّق مشروع الوطن العربي إلى كيانات قُطرية، وفي ظروف صدر فيها وعد بلفور وزُرع الكيان الإسرائيلي الصهيوني. فاهتزاز المملكة الآن ـ بدعاوى سلبيات في التطبيق هي دون سلبيات الأنظمة الأخرى بكثير ـ هو تمهيد لتمزيق المملكة بما يفتح المجال واسعاً للتقدم الإسرائيلي جنوباً وفق استراتيجية «النقب» والتوجّه صوب الجنوب التي وضعها مؤسّس إسرائيل ديفيد بن غوريون في الخمسينيات والمدينة المنوّرة أحد أهمّ الأهداف.

ثانياً: النظام السعودي هو الذي تأصّلت سلطته عبر ثلاث مراحل (١٧٤٥ ـ ١٨١٨) ثم (١٨٤٣ ـ ١٨٩١) ثم (١٩٠٢ ـ إلى الآن). وتداخُل بمنطق «العائلة الممتدة» مع المجتمع السعودي هو «ضمانة» لكيان المملكة، وليس هناك من «بديل» يمكنه صيانة هذا الكيان لا الحركة الأصولية ولا التحديثيون، وأقل ما يحدث في حالات التغيير هو تفتيت الوحدة الجغرافية ـ السياسيّة للمملكة وما يتبع ذلك من مجازر لا وقف لنزفها.

ثالثاً: الأسرة السعودية التي تمكنت من الدفع ببرنامج التحديث، منذ عهد الملك عبد العزيز وفي مجتمع قبلي وتقليدي سلفي النزعة، مع عدم وجود «قاعدة اجتماعية حديثة» تساند خطواتها، بل إن العائلة السعودية هي التي أوجدت البدايات النسبية لهذه القاعدة مع حفظ توازنها مع القوى التقليدية.

رابعاً: السعودية بحكم موقعها الاستراتيجي ما بين الخليج والبحر الأحمر وامتدادها

الشمالي باتجاه المشرق العربي، وقوامتها على الحرم المكي والمدينة المنوَّرة، وطاقتها البشرية، وثرواتها النفطية، تشكل المحور الموازي الصاعد في مقابل الصعود الإسرائيلي. في «خصائص تكوينها» ما يحول بينها وبين أن تكون تبعاً لإسرائيل. فالسعودية تقف على ساقين، إحداهما في الحجاز وبتداخل مع مليار مسلم، وثانيتهما في المنطقة النفطية الشرقية التي تتداخل مع العالم الصناعي المتقدم، وقد اكتسبت العائلة السعودية «تجربة التوازن» بين محرَّمات «الحجاز الإسلامية ومُبيحات» النفط العالمية. وهذا أقصى ما يستطيع أي نظام فعله ضمن ما ذكرناه من حيثيات.

خامساً: الحملات الإعلامية الأميركية والغربية الأوروبية كافّة وتلك التي تصدر عن الدوائر الصهيونية ضد النظام في المملكة العربية السعودية ـ وإن صحّت بعض الوقائع التي تستند إليها ـ لا يُقصَد منها الجانب «المبدئي والأخلاقي» في النقد، بقدر ما يُقصد منها في الأساس إشعار النظام السعودي بـ«حجم السلبيات» التي يعيشها مما يدفع به إلى «الاحتماء» بهذه القوى الخارجية. فإذا حسّن النظام السعودي علاقته بإيران ثارت ثائرة الصحافة الغربية وظهرت سلبيات المملكة، وقد كنت أول المدافعين والمنادين لتحسين هذه العلاقات وذلك منذ حزيران/ يونيو ١٩٨٩ حين نشرت في العدد «اليتيم» من مجلة «الاتجاه» دراستي بعنوان: «لا توازن إقليمياً بدون تنسيق سعودي إيراني». وهذا ما تحقق لاحقاً ولكن بعد عقد من الزمان مما أثار ثائرة الدوائر الصهيونية والأميركية ولا يزال.

وإذا استمهل الملك فهد التوتّر بين العراق والكويت لتهدئة ما بينهما، في اجتماعات جدة قبل الغزو العراقي للكويت، ثارت الحملات الإعلامية أيضاً مدفوعة من المصادر الغربية والأميركية ذاتها التي كانت تحاول جهدها القضاء على أي تسوية سعودية واستدراج النظام العراقي لغزو الكويت، ثم التدخل لتحرير الكويت وليس منع احتلالها مسبقاً.

لم يكفِهم قط أن السعودية توازن بين أوضاعها الداخلية وعمقها الإسلامي عبر الحجاز وتداخلاتها النفطية معهم عبر المنطقة الشرقية، فظلوا يمارسون عليها المزيد من الضغوط، إذ يتعاملون معها كمجرد بلد عربي مسلم، شأنها شأن الأقطار الأخرى، العربية المسلمة، دون تقدير خصوصيّتها.

سادساً: هذه الحملات الإعلامية تتصاعد حين ترفض السعودية إبرام صفقة لأسلحة معروضة عليها أو حين تطالب بتعديل مواصفاتها، بل يتم احتضان بعض المعارضين لنظام المملكة، أكانوا أصوليين أم غير ذلك، فكل مساوئ النظام السعودي تنكشف دفعة واحدة في هذه الحالة حتى يتم إبرام الصفقة.

سابعاً: هذه الحملات نفسها حين ترفض السعودية مثلاً إشراك الأميركيين في التحقيقات المتعلقة بتفجير «الخُبَر» وقد استبعدت وزارة الداخلية السعودية الأميركيين عن قصد، فذاك التفجير كان يعطي الأميركيين مبرراً لدوام البقاء في السعودية وباقي دول الخليج. بمعنى أن لأميركا مصلحة في التفجير باحتمال أن التفجير نفسه «فخ» أميركي ولو على حساب الجنود الأميركيين. وبما أن السياسة الأميركية دَيْدَنُها «البراغماتية النفعية» دون واعز من ضمير أو أخلاق إنسانية حتى تجاه مواطنيها فما هو المستبعد أن تكون المخابرات الأميركية نفسها وراء التفجير في الخُبَر؟!

ثم إنه مما يؤسف له ويحزن النفس فعلاً أن العديد من المثقفين العرب، القوميين الثوريين والليبراليين والعلمانيين بشكل خاص، قد انساقوا كثيراً وراء هذه الحملات الإعلامية المضادة للنظام السعودي على اعتبار أن هذه الحملات تستهدف عائلة مالكة رجعية تأتمر بأميركا والغرب الأوروبي وتستنزف ثروات الشعب السعودي النفطية وتعيث في الأرض فساداً.

هؤلاء لم يدركوا التجربة السعودية «من الداخل» رجوعاً إلى النقاط السابقة التي أتينا عليها، ولم يتفهّموا حقيقة علاقات السعودية مع أميركا والغرب الأوروبي،

خصوصاً أن من شِيَم القادة السعوديين «الكتمان» و«التحفظ» وهضم ما يعانونه مع القهوة العربية المُرَّة. بل إن بعض المثقفين العرب من الليبراليين تستهويهم أي معارضة ضد نظام العائلة السعودية المالكة. وأذكر صديقاً لي شاعراً أشاد بحركة جهيمان عام ١٩٧٩، فقلت له وقتها ستكون أنت أول ضحايا جهيمان، مذكراً له: ألم تقرأ رسائله حول «رفض كل من يشرك بالله، بما في ذلك عبّاد علي وفاطمة ومحمد والخوارج؟». وقد كان صديقي الشاعر العراقي ذلك «شيعياً»، أي من عبّاد علي وفاطمة كما أشار جهيمان.

مشكلة المثقفين العرب مع المملكة ترجع إلى الحقبة الفيصلية (فترة حكم المرحوم الملك فيصل عام ١٩٦٤ ـ ١٩٧٥) حيث اشتد الصراع بينه وبين المرحوم جمال عبدالناصر خلافاً لما كان من تنسيق بين سلف الملك فيصل وهو المرحوم الملك سعود بن عبد العزيز (١٩٥٣ ـ ١٩٦٤). وبالذات ضد حلف بغداد عام ١٩٥٥ ثم مساندته لمصر في عدوان ١٩٥٦. ففي الحقبة الفيصلية تفاقم الصراع حيث طرح الملك فيصل الرابطة الإسلامية في وجه الوحدة القومية العربية، وناصر الملكية في اليمن ضد الجمهوريين، واتُّهِم بمحاولته حجب الدعم المطلوب عن مصر أثناء انعقاد مؤتمر الخرطوم بعد حرب ١٩٦٧، مما كاد يحمل عبدالناصر على الانسحاب من المؤتمر.

تُشكّل الحقبة الفيصلية (١٩٦٤ ـ ١٩٧٥) خلفيّة رؤية المثقف العربي للمملكة والعائلة الحاكمة، إضافة إلى تشكّلات ذهنية المثقف العربي نفسه، أكانت ليبرالية أم ثورية، ولهذا تهافت هؤلاء على كتابات ضد العائلة السعودية مثل كتاب ناصر السعيد بعنوان «تاريخ آل سعود» الصادر قبل عشرين عاماً.

ثم إن الحقبة الفيصلية قد شهدت دعماً لكل المؤسّسات الصحفية والثقافية والتربوية المضادة للحركة القومية مما اضطر الاتجاه المضاد إلى ممارسة حتى الاغتيالات بحق بعض الرموز الصحفية وفي لبنان بالذات.

ففي فترة الملك خالد الذي تولّى الأمر بعد اغتيال الملك فيصل (١٩٧٥ - ١٩٨٢) والذي كان فيها وليّ العهد الملك فهد بن عبد العزيز هو الحاكم الفعلي، ثم في فترة الملك فهد (١٩٨٢ - وحتى تحرير هذه المقالة) تم تجاوز سلبيات الحقبة الفيصلية إلى حدّ كبير، غير أن تنامي الحركة الأصولية انطلاقاً من مصر السادات في عام ١٩٧٣ وامتداداتها في السعودية وباقي دول الخليج العربية جعلت المثقف العربي أيضاً في حالة «انكماش» تجاه النظام السعودي. ولم يتنبّه المثقف العربي إلى التناقض بين النظام السعودي وحركات التطرّف الأصولي والذي كشف عنه - أي هذا التناقض - احتلال جهيمان للحرم المكي في عام ١٩٧٩ وهو ما أشاد به صديقي الشاعر العراقي.

إن أول خطوة «جادّة» اتخذتها السعودية تجاه المثقف العربي ترجع إلى عبدالعزيز التويجري الذي تبنّى دعوة معظم المثقفين العرب - بغضّ النظر عن اتجاهاتهم ومواقفهم - إلى مهرجان يقام في الرياض (الجنادرية)، وبما أني لم أشارك في ذلك المهرجان يوماً إلا أن تزامن وجودي في الرياض (أحياناً) مع انعقاده جعلني أراقب نوعية المشاركين من المثقفين العرب، وجلّهم كان يحمل في نفسه (سابقاً) موقفاً «سلبياً» من المملكة بتأثير الحقبة الفيصلية. وقد ناقشت الكثيرين منهم حول رؤيتي للمملكة، وبعضهم رؤساء صحف «تقدمية» أقرب إلى الارتباط بليبيا وإيران، فذكروا لي أن صورة المملكة قد تغيّرت إلى حد كبير في أذهانهم... ولكن! وهي أي لكن، تحمل الكثير مما هو موضوعي وما هو ذاتي. فدوائر الإعلام الرسمية السعودية يبدو أنها ما زالت تعيش الحقبة الفيصلية في علاقتها مع المثقف العربي.

تأكد لي ذلك تماماً حين زرت تونس بعد الغزو العراقي للكويت ثم تحريرها، إذ كنت قد عقدت منتدى في القاهرة لمناقشة «أزمة الخليج ومنعكساتها الإقليمية والعربية والدولية» في الفترة من ١٣ إلى ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٩١ استضفت فيه

مئة ما بين مفكر وكاتب سياسي عربي من مختلف الأقطار العربية في فندق مرديان هيلوبولس بمصر الجديدة. ولم يحضر الإخوة التونسيون هذا المؤتمر، فذهبت إليهم في تونس متسائلاً، خصوصاً أنه تربطني بقيادات في «حركة النهضة» التي كان يتزعمها الأخ راشد الغنوشي وقتها، علاقات حميمة، وكذلك لم يحضر الجزائريون علماً بعلاقاتي الحميمة أيضاً مع شبّان مثقفين من جمعية الترقّي الاجتماعي في (بسكرا).

ذهب بي من التقاني من الإخوة في تونس إلى مسجد الزيتونة، الذي كنت أريد زيارته فعلاً لرؤية الساعة الشمسية العربية القديمة فيه، ولكن كان هدفهم مختلفاً، إذ كانت بُغيتهم إطلاعي على السجّاد المنوّع من أرضيّة المسجد واستبداله بحصير، وقد كان هذا السجاد المنزوع هدية من السعودية. والمبرّر لنزع السجّاد المُهدى من السعودية يكمن ـ على حسب ما أوضحوا لي ـ في أمرين:

الأمر الأول: هو «استعانة» السعودية بالنصارى (الكفرة) في حرب الخليج الثانية. وهذا رأي الأصوليين الإسلاميين في تونس، وقد عابوا عليّ مساندتي للمملكة. فأوضحت لهم أن الأمر على غير ما يظنون، فمبعث الإشكالية كلها هو النظام العراقي الذي استدرج القوى الأجنبية (الكافرة) إلى منطقة الخليج بحربه الأولى التي فرضها على إيران، وفي أثناء حربه تلك مع إيران، أقدم النظام العراقي على ما هو أخطر وذلك حين ضرب جواً الحقل النفطي المشترك بين دولة الإمارات العربية المتحدة وإيران، وهو حقل «أبو البخوش»، فبضربه لذلك الحقل كان يلبّي رغبة أميركية استراتيجية، إذ كانت دول الخليج ترفض وجود قوات عسكرية أميركية في أراضيها على أن تبقى القوات الأميركية بأساطيلها البحرية، حتى أن الجنود كانوا يذهبون إلى قبرص لقضاء عطلاتهم. فلما قصف النظام العراقي ذلك الحقل المشترك طلبت أميركا قواعد «برية»، وقد انتقدتُ ذلك الموقف العراقي علناً في مقالاتي المنشورة في صحيفة الفجر في أبو ظبي، ومنها مقال «الأمن الاستراتيجي للإمارات وحسابات الحرب

«الخليجية» عام ١٩٨٦، وتسبب ذلك في احتجاج السفارة العراقية وإغلاق صحيفة الفجر «مجاملة» لمدة ثلاثة أيام[٢].

أوضحت لهم أن النظام العراقي بعد أن زجّت به أميركا في الحرب مع إيران، ثم في ضرب الحقول النفطية المشتركة لتبرير مطالبة أميركا بالقواعد البرية، ثم استُدرِج أميركياً لغزو الكويت، هو من وراء كل تلك الكوارث التي أخضعت المنطقة الخليجية للتدخل الأجنبي خلافاً لرغبة قادتها.

ثم أوضحت لهم أن رفض السعودية وباقي دول الخليج للتدخل الأميركي والغربي والذي برّروه بحماية مصالحهم النفطية يعني التدخل الإسرائيلي بديلاً منه ودون استئذان من أحد، فالمفاضلة هي بين شرّين أجبرهم النظام العراقي على اختيار أحدهما. وقد كانت إسرائيل تحبّذ أن يوكل الدور كاملاً لها لتدخل في علاقات مباشرة مع دول مجلس التعاون الخليجي، وهذا ما رفضه الملك فهد، بل إن فهد حاول نزع فتيل الأزمة بين الكويت والعراق وبالذات حين اتهم العراق الكويت بسرقة آباره النفطية فعرض الملك فهد تقديم المملكة لأربعة مليار (بليون) دولار تعويضاً للعراق. ورفض العراق ذلك[٣].

الأمر الثاني: الذي أدّى إلى نزع السجّاد السعودي من مسجد الزيتونة في تونس فهو العلاقة بين الإعلام السعودي والدوائر الصحفية والإعلامية في فرنسا. فالإعلام السعودي (وزارة الإعلام) أغدق الكثير من الأموال على بعض الصحف الفرنسية والمراكز الثقافية الفرنسية، ولم يستجب الإعلام السعودي لمطالبات كثير من المثقفين التونسيين يعملون في حقول الصحافة والنشر والدراسات في باريس نفسها. كما أن جمعيات مثل «الاجتماعيين العرب» لم يجدوا أي نوع من التجاوب السعودي. ويثير هذا التصرف الإعلامي السعودي حساسية «خاصة» في تونس ودول المغرب العربي عموماً، وذلك بحكم الصراع التاريخي والحضاري بين فرنسا وشمال إفريقيا،

فالمثقف المغربي عموماً يراقب كل درهم أو دينار أو دولار يذهب إلى فرنسا ولا يأتي إليه.

لم أكن أستهدف من وراء زيارتي لتونس الدفاع عن الموقف السعودي، فهذا شأن تختص به الأجهزة السعودية، وإنما كان دافعي الحرص على إزالة أي التباس لدى مثقفي تونس ومثقفي المغرب العربي بشكل عام في ما يختص بموقفي مع السعودية ضد الغزو العراقي. وهذا أمر يشكل «حساسية خاصة» بالنسبة إليّ، فمعظم شباب الحركة الإسلامية في تونس يتخذون من كتابي («العالمية الإسلامية الثانية ـ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة») مرجعاً لهم، وقد نال أحد الشباب في جامعة تونس شهادة الدكتوراه في رسالته التي قدّمها عن ذلك الكتاب.

ثم إني لم أكن راغباً في استمرار التوتّر بين الحركة الإسلامية في تونس ونظام الرئيس زين العابدين بن علي لعلمي أن فرنسا لم تكن ترى في زين العابدين بن علي رجلاً مؤتمناً على الفرانكفونية وأنه «تونسي» أكثر من اللازم.

قد حاولت جهدي في تونس تحقيق «وفاق مزدوج» باتجاهين:

وفاق ما بين الحركة الإسلامية التي انقسمت على نفسها، وقد بدأت حواري في هذا المنحى مع الأخ راشد الغنوشي أثناء التقائي إياه في ليبيا حين لاحت بوادر الانقسام، غير أن طبيعة الغنوشي «الصلبة» تحول بينه وبين ما يظنه «رخاوة» الآخرين وسهولة استجابتهم للنظام، ففي داخل الغنوشي «سلفية» متأتّية كردّ فعل عن سعة انفتاحيته السابقة قومياً وعلمانياً. وتعود «صلابته» إلى مرحلة مواجهة الشنق في عهد بورقيبة دون أن ينثني أو يلين أو يساوم، فما تبقى له من حياته هو بالنسبة إليه مرحلة ما بعد الشنق، لا يساوم ولا يلين، حتى في علاقته بزين العابدين بن علي الذي أنقذه من الشنق وأطلق سراحه. والاتجاه الثاني هو مصالحة الإسلاميين مع الحركات والاتجاهات الأخرى.

وقلقت بشأن السعودية مجدّداً

قلقت فعلاً لتصاعد نفوذ الحركة الأصولية في السعودية بداية من عام ١٩٩١، مستدركاً ما قيل لي في تونس حول العلاقة مع الأجنبي، فإذا كانوا قد نزعوا في تونس ذلك السجاد السعودي من جامع الزيتونة فكيف يكون الأمر في السعودية نفسها؟!

في ردّهم على بيان الشيخ عبد العزيز بن باز على «مذكرة النصيحة» التي أتينا على ذكرها كان الموقف المضادّ للوجود الأجنبي في مقدّمات الانتقادات، وكان سكوت هيئة كبار العلماء في مقدّمة الإدانة. وينص الرد الصادر في ١٩٩١/١٢/٣٠ (الموافق ١٤١٣/٣/١٩هـ) على ما يلي:

أولاً: «لقد صدر البيان في وقت تعاني منه أمة الإسلام أشد المعاناة من تسلّط الأعداء عليها في البوسنة والهرسك والصومال وكشمير والجزائر ومصر وتونس وغيرها، دون أن يصدر من الهيئة أي بيان أو موقف معلن يناصر قضاياهم ويدافع عن حقوقهم. كما أن المنطقة تعاني من تسلّط الكفار والنصارى عليها وعبثهم بمقدراتها، وقيامهم بحياكة المؤامرات ضدها حتى ولو كره الحاكمون في المنطقة مسألة هذا الوجود، أو تجاوز صلاحياتهم وتعدّى على سيادتهم، ومع ذلك لم يصدر، أي عن الهيئة، أي موقف معلن في هذا».

بالطبع لست من أنصار الوجود العسكري أو غير العسكري الأجنبي في دول الخليج وفي السعودية خاصة، ولكني كنت على دراية بالفخ الأميركي الذي أجبرنا على الوقوع فيه. وكانت خشيتي أن يتحوّل الفخ في السعودية ليماثل ذلك الفخ في أفغانستان، وخشيت أن يلجأ النظام السعودي إلى القمع الأمني المباشر فيتكرر في السعودية ما حدث في سورية مطلع الثمانينيات، خصوصاً أن الأصولية المستنهضة في السعودية والتي أسميتها «بالانفجار الأصولي الثالث» بعد انفجار الأصولية الأولى في مطلع عهد الملك عبد العزيز (في الفترة ١٩٢٦ - ١٩٣٠) والثانية في حركة

جهيمان (١٩٧٩)، تتميّز هذه المرّة الثالثة بأنها ناشئة في ظل تدخّل أجنبي وأنها «غير متطرفة» إذ لم تَدْعُ إلى تغيير النظام بالقوة وإنما اكتفت بنهج «النصيحة» ولها في ذلك «حق شرعي»، وأن معظم القائمين على مذكرة النصيحة والموقّعين عليها هم «علماء عقلاء» بالرغم من توجّهاتهم اللاهوتية والثيوقراطية كالشيوخ الأساتذة عبدالله بن عبد الرحمن الجبرين، عضو الإفتاء في رئاسة البحوث العلمية، وعبد الله بن سليمان المسعدي، رئيس ديوان المظالم سابقاً، وحمود بن عبد الله، أستاذ الفقه في كلية الشريعة بالقصيم. ويليهم سفر الحوالي وسليمان العودة وآخرون.

كانت خشيتي الكبرى أن يتحوّل هؤلاء إلى مناهضة النظام بالقوة، فالوجود الأجنبي في المملكة بعد حرب الخليج الثانية يتيح لهم ذلك، وسلبيات النظام السعودي تضع بين أيديهم مادة وفيرة. وكانت خشيتي أيضاً أن يوفّر النظام السعودي نفسه مادة أخرى إذا ما لجأ إلى القمع الأمني المباشر.

قد قلقت فعلاً لهذا التصعيد في نفوذ الحركة الأصولية في السعودية بداية من عام ١٩٩١ فوجّهت مذكرة في عام ١٩٩٤ لتطويق تلك الظاهرة مع تحليل خلفياتها بداية من «بواعث الظهور» على أمل «التطويق الفكري» وليس القمعي لتلك الظاهرة الخطرة، وخوفاً من الوقوع في فخ أميركي ـ إسرائيلي جديد يفكك المملكة ويقضي على كيانها.

بداية من «بواعث ظهور» الحركة الأصولية ذكرت بوضوح أن المنطقة العربية قد مرّت بثلاث مراحل فكرية وسياسية حكمت التوجه التعبوي العام على مدى قرنين من الزمان تقريباً.

أ ـ التوجّه الإصلاحي الليبرالي والسلفي الجديد

شهدت الفترة من عام ١٨٤٠ إلى عام ١٩٤٠ محاولات للتجديد السلفي (بن عاشور وخير الدين التونسي في تونس ـ جماعة العلماء مثل ابن باديس في الجزائر

ـ محمد عبده والأفغاني وعلي عبد الرازق في مصر ـ رشيد رضا وغيره في لبنان)، ومحاولات للنهوض الليبرالي (لطفي السيّد ورفاعة رافع الطهطاوي ـ كمقدمة في عهد محمد علي ـ وطه حسين في مصر. وغيرهم كثر).

كانت السلفية الجديدة المتحالفة مع الليبرالية والتي حاولت المقاربة بين الإسلام والغرب جوهَر تلك المرحلة التي دامت مدّة قرن من الزمان وتأسست ضمنها خلفيّة العلاقة الثقافية المعاصرة مع الغرب (فكر المقارنات والمقاربات). والمقاربة بين الشورى والديمقراطية بالرغم من اختلاف النسقين، وكذلك المقاربة بين الاشتراكية الغربية والعدالة الاجتماعية في الإسلام بالرغم من اختلاف النسقين أيضاً.

أما المقارنات فهي بين وضع إسرائيل في الإسلام مثلاً ووضعها في الغرب.

ب ـ التوجّه الثوري بشقّيه القومي والماركسي

أخذ هذا التوجه في الظهور منذ منتصف الأربعينيات من القرن العشرين (البعث ـ الناصرية ـ حركات القوميين العرب ـ الماركسية)، وشمل (الوحدة القومية والديمقراطية الاجتماعية المقيدة والاشتراكية العلمية، وهيمن على سورية ومصر والعراق والجزائر والسودان واليمن الجنوبي على فترات مختلفة. غير أن النتائج كانت نقيضاً للشعارات حيث تعمقت التجزئة في مقابل الطرح الوحدوي، والدكتاتورية في مقابل الديمقراطية الاجتماعية، وهيمنة الحزب على الاقتصاد في مقابل الاشتراكية، كما تعددت الهزائم بوجه إسرائيل وانهارت الاقتصادات. وقد امتدت هذه الفترة من عام ١٩٥٠ إلى عام ١٩٧٠ تقريباً.

ج ـ حالة الفراغ الإيديولوجي والصعود الديني المتطرّف

بدأت هذه الفترة المعاصرة منذ منتصف السبعينيات إثر فشل توجّهات الحركات

الثورية بشقيها القومي والماركسي ومن بعد الفشل السابق للتوجّهات الإصلاحية الليبرالية والسلفية الجديدة.

طبيعتها:

ليست الحركات الدينية التي ظهرت في هذه الفترة بديلاً موضوعياً فهي أقرب إلى ردود الفعل السطحية التي تعمد إلى استيعاب الفراغ بمنطق الاسترجاع الماضوي ـ وليس السلفي الصالح ـ لمقولات الدين في عصر الانحطاط الذي أعقب سقوط الخلافة العباسية في أيدي السلاجقة والبويهيين. فهي تجمع بين تحويل الدين إلى «لاهوت» وتحويل الفقهاء إلى «هيئة كهنوت» بمنطق مشروعية الإفتاء عبر مصادر التشريع، وهو أمر يماثل الحالة التاريخية التي كانت عليها الكنيسة الكاثوليكية في القرن الميلادي الرابع عشر وقبل الثورة البروتستانتية اللوثرية، والاتجاه العام مضاد للعقلانية والحداثة باسم العودة إلى الأصول وتجنّب الثقافة الغربية الأوروبية.

والصفة الغالبة على تحركها التعبوي محاولة مصادرة السلطة + الدولة ومؤسساتها + المجتمع وتفاعلاته الثقافية، عبر فتاوى «الحاكمية الإلهية» استناداً إلى مفاهيم سيّد قُطب وأبو الأعلى المودودي خاصة.

خلفيات الإسناد المادي والمعنوي

أ ـ شكلت المملكة العربية السعودية ودول الخليج العربية الأخرى، في إطار معركتها السياسية مع الأنظمة الناصرية والبعثية وحركات القوميين العرب والجماهيرية الليبية وماركسية السودان واليمن الجنوبي، خلفية إسناد لكافة رموز الحركات الدينية وفصائلها المختلفة، بداية من اللجوء والتجنيس والتبرّعات المالية على مستوى الحكومات والأفراد منذ بداية الخمسينيات، أي منذ أربعين عاماً تقريباً،

وتطوّر الأمر إلى إنشاء شبكة المصارف الإسلامية التي وضِعت تحت تصرّفهم، في بلدانهم وفي الخارج، وكذلك شركات الاستثمار، إضافة إلى المدفوعات الخاصة، وهيئات الإغاثة الإسلامية والدعوة إلخ... وقد أصبح بعضهم مستشارين في غير دولة خليجية وموجهين في برامج الجامعات ومناهج التدريس (الأمثلة هنا عديدة والتوثيق ممكن على مستوى دول مجلس التعاون كلها).

ب ـ دخلت إيران منذ ثورتها الإسلامية طرفاً مشاركاً + مضارباً في ساحات العمل الإسلامي واستقطاب الحركات والتيارات الإسلامية، مستهدفة الآتي:

١. تصدير الثورة الإسلامية لتوسيع رقعة نفوذها العالمي.

٢. التوازن الاستراتيجي مع السعودية خاصة بإيجاد مراكز نفوذ موازية واستقطاب الفعاليات ذات الارتباط السابق بالسعودية. ويتجلى هذا الآن في الجمهوريات الإسلامية السوفياتية السابقة، وفي أفغانستان والسودان.

٣. التوازن الاستراتيجي مع مصر عبر دعم الحركة الإسلامية في السودان لمقايضة مصر على وجودها الأمني في الخليج وكذلك لمدّ الجسور إلى المسلمين في إفريقيا.

٤. الاستحواذ على الحركات الدينية في الإطار العربي (تونس ـ الجزائر ـ المنظمات الإسلامية الفلسطينية ـ اليمن) بما يعزز دور إيران كمركز للعالم الإسلامي، ومع اتبّاع سياسة عدم التدخل في البرامج المذهبية ـ وأغلبها سُنّي ـ لهذه الحركات.

خطورة نتائج الانبعاث الأصولي

لا تملك الحركات الدينية أن تشكل بديلاً للأنظمة القائمة ـ مهما كانت سلبيات هذه الأنظمة ـ لأن هذه الحركات تفتقر إلى الموضوعية في طرح المشاكل الداخلية من جهة كما تفتقر إلى الأفق العالمي المعاصر في التحرك الدولي من جهة أخرى.

وليس وصولها إلى السلطة في السودان أو حتى في إيران، أو اقترابها من السلطة في الجزائر مثلاً يعني قابليتها لتشكيل بديل موضوعي أو للاستمرار مهما حاولت الأخذ ببعض التعديلات البراغماتية، وذلك لأسباب محدّدة يطول شرحها سواء على مستوى إيران أو السودان، وهي أسباب تتداخل فيها عوامل محلية وإقليمية وعالمية وذات علاقة بالتكوين الفكري والسياسي والتنظيمي لهذه الحركات.

إن غاية ما سيصلون إليه بحكم «الطبيعة» التي ذكرناها، وما شرحناه في دراستنا «الحركات الدينية - الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة» والتي ألقيتها في ليبيا في آب/أغسطس ١٩٩١ هو إحداث خلل في البنية السياسية التأسيسية لمختلف الأنظمة العربية القائمة وذلك على مستوى إعاقة برامج التحديث وتفتيت الوحدة الوطنية. ويتجلى ذلك في الظواهر التالية:

أ - على مستوى السودان: تكريس فصل الجنوب عن الشمال بطرح المفهوم (الجهادي) لمعركة الجنوب.

ب - على مستوى مصر: تأجيج الصراع والمذابح ضد الأقباط وبما يدفع الآخرين إلى تبنّي عنف وقائي يعتمد على الدولة أولاً ثم يستقل عنها بدفاعاته الذاتية (ما زال البابا شنودة يرفض تأسيس حزب قِبْطي مسيحي في مقابل أحزاب الإسلاميين)، ثم ينتهي الأمر إلى إثارة حقوق أقباط مصر وحمايتهم عالمياً.

وتتزامن هذه الخطوات في معرض تأجيج الصراع الديني في مصر مع مخطط استثارة الشخصية النوبيّة في الجنوب على أساس عِرقي وثقافي، باعتبارهم هامشاً قومياً مهملاً من قِبل المركز في القاهرة والشمال المصري، والمخطط الآن في مرحلة التحضير بواسطة مجموعة من الجامعات الأميركية التي أنشأت مراكز بحوث للحضارة «النوبية» وخصصت مبلغ ٣ ملايين دولار لإقامة مهرجان عالمي للثقافة النوبية في أسوان. فالحركات المتطرّفة في مصر هي توطئة للفصل

الطائفي ثم الفصل العرقي، وهذه أكبر ضمانة على المستوى الأمني الاستراتيجي لإسرائيل في جبهتها الغربية.

ج ـ على مستوى ليبيا: استنهاض الحالة الفيدرالية الثلاثية من جديد كبديل من مركزية القذافي ولضرب هيمنة اللجان الثورية عبر القبائل، بما يعني إعادة تقسيم ليبيا إلى كيانات (ولاية طرابلس – ولاية بنغازي – ولاية فزان)، وقد حورب هذا الطرح من قبل بواسطة شركات النفط وبواسطة حزب العمال البريطاني؛ ومع أن هذا الطرح لا ينال موافقة الولايات المتحدة فهو الأسلوب الوحيد للمعارضة الدينية في ليبيا لاستنهاض هِمَم القبائل على أساس إقليمي ضد سيطرة قبائل القذاذِفة ومركزية القذّافي واللجان الثورية.

د ـ على مستوى شمال إفريقيا: استثارة الشرخ العربي ـ البربري من جديد بحكم أن البربر يغلب عليهم طابع الثقافة الفرنسية وتوجهاتها الليبرالية، وهذا واضح في موقف حسين آية أحمد من جبهة الإنقاذ.

هـ ـ على مستوى تونس: على الرغم من تحوّل الحركة الإسلامية إلى «حركة النهضة»، فإنها في الواقع تعبير عن توجهات «الزيتونة» ومدرستها التاريخية في وجه المشروع البورقيبي للفرنسة، مع محاولة التأصيل العربي ـ الإسلامي. والحالة التونسية لها خصوصيّاتها المفارقة للحركة الجزائرية والحركة الليبية، وهي مع تقاربها وتقرّبها للسودان وإيران لديها بعض التحفظات تجاه التجربتين وتكاد الآن تفقد البوصلة والمؤشر الصحيح بين خضمّ المتناقضات التونسية العامة وداخل التنظيم خاصة.

و ـ على مستوى سورية ولبنان: كادت الساحة السورية أن تتلقى الضربة من حركات التطرّف الديني وذلك بمساندة واضحة من ياسر عرفات وصدّام حسين وبعض الأموال الخليجية تحت دعوى سيطرة «النُّصَيرية» الذين أفتى ابن تَيْمِيّة بكفرهم

على الأغلبية السُّنيَّة. وقد استهدف المخطط في أعوام ٧٨/ ١٩٨٠ دفع العلويين إلى إنشاء دولتهم في اللاذقية، وتلك كانت بداية تفتيت سورية طبقاً لما ورد في كتاب «خنجر إسرائيل» للكاتب الهندي كارنجيا وبعد مقابلة مع موشي ديان.

ومن بعد تفتيت سورية طائفياً يصار إلى تفتيت لبنان (موارنة - دروز - شيعة) على أن يلتحم الفلسطينيون بزعامة ياسر عرفات مع السُّنَّة، وهذا ما يفسّر موقفي إلى جانب سوريا بصلابة وتلك المقالات التي كتبتها بعنوان «قلبي عليك يا بردى». وقد ثارت وقتها ثائرة الإخوان المسلمين في الإمارات العربية المتحدة فهوجمت في المساجد وفي الصحف، كما كانت نقطة الفراق بيني وبين ياسر عرفات الذي كان صديقاً شخصياً منذ عام ١٩٦٦.

ز - على مستوى المملكة السعودية: من المعروف للباحثين المختصين في شؤون المنطقة أن سلطة آل سعود قد استندت في مشروعيتها إلى تحقيق التوحيد الجغرافي - السياسي للجزيرة العربية عدا الساحل الخليجي واليمن، وإلى مشروعية الغطاء الأيديولوجي ذي الصفة الدينية التعبوية للمذهب الحنبلي في شكل اجتهادات الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومن تبعه. غير أن المشروعيتين «الوطنية من زاوية التوحيد الجغرافي - السياسيّ» و«الدينية من زاوية الاجتهاد الوهابي» تتمايزان من حيث القواسم غير المشتركة، فإذا ما اتّسع التوحيد السعودي الوطني لكل جغرافية المملكة السياسية بما فيها من تقسيمات سكانية وتعدد مذهبي فإن المشروعية الدينية تتقلص إلى ما دون ذلك بكثير.

وقد أخذ هذا القاسم غير المشترك في التبلور ما بين اندفاع المشروع الوطني السعودي في اتجاه بدايات التطور الدستوري نحو مجلس للشورى يغطي كافة فعاليات المملكة بالضرورة - ولو في صورة ابتدائية - وما بين إصرار المشروع الوهّابي - في شكله المؤسِّس - على قَوْلَبة المشروع الدستوري الوطني ضمن مرئياته الخاصة التي

تجنح بوضوح نحو شكل من أشكال الدولة الثيوقراطية (مركز الفتوى من التشريع).

إن الدراسة المعمّقة والمنهجية لنمط المؤسّسة الدينية وتطوّرها ضمن البنية التأسيسية للمملكة من جهة (على مستوى تاريخي) وضمن مستحدثات المعاصرة الراهنة من جهة أخرى، ستوضح بجلاء وجود حالة مزدوجة، فكرياً وسياسياً وتعبوياً، تنقسم إلى عنصرين:

١. اندفاع المؤسّسة الدينية ذات البنية التقليدية والممثلة في هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى محاولة احتواء المشروع السعودي الوطني الدستوري بمنطق التحالف التاريخي السابق. ومن هنا تأتي كافة مذكرات هذا النوع على نمط «النصيحة» والتذكير وإبانة الأساس الديني للسلطة السعودية وصولاً إلى وضع السلطة ومؤسسات الدولة والمجتمع في قالب ثيوقراطي.

٢. ظهور رديف ومفارق لتقليدية المؤسّسة الدينية يستند إلى عنصر الشباب والغلوّ في الطرح، كتأسيس لمعارضة تتطلع إلى شمولية الطرح الإسلامي بأخذ الكثير من أفكار «التبليغ» التي صاغها أبو الأعلى المَوْدودي ومفاهيم «الجاهلية» و«التكفير» التي أسّسها سَيّد قُطْب. غير أن هذا الرديف المفارق يلتقي مع المؤسسة الدينية التقليدية في «النهايات»، فهو يشكل قوة إسناد لمنطق المؤسسة الدينية في تعاملها المرِن مع السلطة ولكن دون أن يلتحم بهذه المؤسَّسة الدينية التقليدية التي تمارس «النصح» وليس «المعارضة».

وهذه الحالة تتكرر بصورة أخرى في مصر حين نبصر العلاقة المتوازية بين شعارات التطرّف والحاكمية الإلهية لدى الشباب من جهة ومنطق علماء الأزهر للتوازن بين عقائدية طرح الشباب ومغازلة السلطة من جهة أخرى.

هذا الوضع يطرح تحدّياً كبيراً أمام صانع القرار السعودي، فالحالة الدينية بشكليها - المؤسسي التقليدي والشبابي المتطرّف - إنما تشكل تقليصاً للمشروع الوطني

السعودي الدستوري من جهة وللتحديث من جهة أخرى. فهي تتضمّن عناصر نقض على النحو التالي:

١. نقض لجغرافية التعدّد المذهبي في المملكة.

٢. نقض للتحديث حتى بمعناه الاجتماعي والأخلاقي المقيّد.

٣. نقض لبدايات المشروع الوطني الدستوري السعودي.

هناك بالطبع عدة مثيرات سياسية واجتماعية وفكرية تدفع بهذه القوى إلى لحظة التمايز عن النظام ومصادمته، فكل التحولات التي تتم على مستوى البنية الدستورية أو الاقتصادية أو الاجتماعية للمملكة، ومهما كانت أولية أو ابتدائية، إنما تعني لدى المؤسّسة الدينية التقليدية تجاوزاً لدورها وهيمنتها، كما تعني في المقابل للشباب المتطرّف صوغاً لتطوّر المملكة خارج مفهومه للحاكمية الإلهية والعلاقة مع الغير (الكافر) عالمياً. ومن هنا تستشعر الدوائر الإسلامية خارج المملكة وجود رصيد لها داخل المملكة في شكل هذا الشباب المتطرّف بالذات. ومن هنا يبدأ الاتصال والتواصل، وكما بدأ في أفغانستان سابقاً، وعلّه سيستمر في البوسنة والهرسك ولدى الدوائر الإسلامية المنظمة في أوروبا وأميركا وغيرها، ولدينا مثال التنظيم العالمي الذي يسيّره الترابي.

ثم إن التمويل لم يعد مشكلة قط بالنسبة إلى هذه العناصر، فطوال أربعين عاماً من المواجهة مع الحركات والأنظمة القومية والثورية ضخّت المملكة ثم دول الخليج وراهناً إيران ما يكفي من الأموال لتعزيز الموقف المالي لهذه الحركات التي تملك الآن استثماراتها الخاصة بحيث استشعرت القدرة الذاتية على اتخاذ مواقف مضادة لمصادر التمويل. وهذا ما ظهر بجلاء حين الغزو العراقي للكويت، فأصبحت أنظمة الخليج بما فيها المملكة، كلها مدانة لديهم، وظهرت «فجأة» عيوب هذه الأنظمة و«أخفيت» عيوب نظام العراق على مستوى إهدار الثروة، وعدم قسمتها مع الغير،

وتسلطه وديكتاتوريته. وليس الأمر في تحليلي تعامياً عن الحقائق النسبية المتعلقة بكل نظام ـ سلباً أو إيجاباً ـ ولكن يعود الأمر إلى مخطط مدروس في غاية الخبث والذكاء وله مصدره بالتأكيد. فإحداث الطلاق بين دول مجلس التعاون والحركات الدينية ـ من بعد أن قويت هذه بدعم من دول مجلس التعاون في الداخل وفي إطار العالم الإسلامي ـ إنما يُقصد به خلخلة الأنظمة بما هو متاح داخلها. فالقصد هو إحداث الخلخلة والارتجاج بما ينتهي إلى تفكيك البنية الوطنية والجغرافية ـ السياسيّة، وقد ضربت أمثلة عن ذلك. وهذا أمر لا تستطيبه لا المعارضة الليبرالية ولا المعارضة الثورية، وقد اندثر كلاهما.

أما التساؤل عمّن يقف وراء هذا المخطط فلي أن أرجع وأراجع ما لا يقل عن مئتَي ندوة ومؤتمر وحلقات نقاش عقدت منذ عهد بريجينسكي لدراسة الظاهرة الأصولية ونشوئها ورموزها وبرامجها وأهدافها، بحيث تنتشر الآن المئات من مراكز البحوث المختصة بالشؤون الإسلامية ومئات دور النشر التي تدفع كتباً إسلامية معينة للتداول وبأرخص الأسعار.

إني إذ أكتب هذا فإنما أنطلق من إدراكي المفهومي المفارق لهذه الحركات الماضوية حول منهج الإسلام من ناحية (أرجو مراجعة كتابي ـ منهجية القرآن المعرفية)، ونقدي الواضح لها منذ مطلع عام ١٩٨٠ من ناحية أخرى (أرجو مراجعة كتابي: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن ـ دراسة تحليلية لمعالجات الصحوة الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية)، فأنا أختلف معها منهجاً وأسلوباً، فهي في تقديري حركات لاهوتية ذات تطلع إلى هيكلية كهنوتية ودولة ثيوقراطية، مما لا يخالف العصر فقط ولكن أساسيات مفهوم الحاكمية في القرآن الكريم أيضاً، إضافة إلى مفاهيمهم وممارساتهم الأخرى المناقضة كلياً للإسلام والتي لا تنتهي بنا إلا إلى تفكيك ما هو قائم وتمزيقه دون

بدائل موضوعية، أي التفكيك من أجل التفكيك، إذ ينحصر دورهم في توفير المناخ الملائم لإحداث هذا التمزيق، ففي ظل الإسلام الإيراني مثلاً ستثار قضية المسلمين غير الشيعة، والإيرانيين غير الفرس. وما نموذج الحماية للأكراد ولشيعة الجنوب في العراق عنا ببعيد، بل يمكن أن يوفر النظام السوداني مبرّراً لجعل الجنوب «محمية دولية».

إن الخطر ناشئ منذ خمسة عشر عاماً، ويتفاعل الآن بشكل جذري، وقد أصبح الفرز حاداً، فكل من لا ينتمي إليهم هو علماني كافر يستباح دمه وماله، فكيف يتسنى لنا كقادة سياسيين لهذه الأمة وكمفكرين أن نتصدى لهذا الخطر منطلقين من إيماننا والتزامنا بديننا وعروبتنا؟!

البدائل والمواجهة: التوثيق، الاتصال، التأثير

نرى مما تقدّم أن الحركات الدينية تشكل تهديداً للأمن الوطني على المستوى العربي برمّته، وبما ينتهي إلى تدمير البنية التأسيسية لكافة الأنظمة تهديداً للوحدة الوطنية والتحديث، ودون أن تشكل بديلاً موضوعياً على مستوى المشروع الحضاري البديل بنهج معرفي واضح يُنقذ الأمّة من مأزقها بعد إجهاض التجارب الليبرالية والقومية.

لهذا فإنه أمام تسارع نموّ هذه الحركات السلبية على المستوى القُطري الآخذة في الترابط على المستوى القومي وفي العالم الإسلامي، وأمام توافر مقوّمات نموّها المادي عبر العديد من المصارف وبيوت الاستثمار والتمويل، فإني أرى إمكانية الأخذ بالجوانب التالية:

أولاً: إعداد رصد تحليلي دقيق لكل حركة من هذه الحركات، وبما يشمل برامجها الفكرية والسياسية وهويتها التنظيمية ووسائل انتشارها الجماهيري وخلفيات تكوينها

وتمويلها، وكذلك علاقتها بالتنظيمات الأخرى سواء في محيطها القُطري أو على المستوى القومي.

ثانياً: تحليل أساليب مواجهة النُظم العربية ومعالجتها لكل حالة وسلبيات هذه المعالجة وإيجابياتها سواء تمت بتوظيف المؤسّسة الدينية الرسمية أو الأجهزة الأمنية أو التعبئة السياسية المضادة، وعلاقة ذلك كله بالنُّظم التربوية والبرامج الإعلامية، ودراسة نوعية المشاكل المتولّدة بدورها عن أساليب المعالجة.

ثالثاً: تحقيق أكبر قدر من الاتصال بالرموز الفكرية والسياسية لهذه الحركات والتواصل معها.

رابعاً: التأثير الفكري والسياسي على هذه الحركات باختيار عدد من الموضوعات التي تتبنّى هذه الحركات طرحها بشكل خاطئ كموضوع الحاكمية الإلهية والمجتمعات الجاهلية المعاصرة والتكفير، والكتابة فيها وتعميمها بالنشر ومن منطلق المحاورة الإيجابية والعقلانية وليس العداء، ومن منطلق المنبر المستقل عن أي نظام عربي رسمي أو مؤسّسة دينية تقليدية رسمية، وذلك بهدف إيجاد التوازن بين تطلعات حركات الصحوة والبنية التأسيسية للأنظمة العربية خارج منطق الاستعداء لأي من الطرفين.

إن الفترة السابقة قد شهدت تقليصاً لأي انطلاقة فكرية أو حضارية تعيد منهجية الحياة الثقافية بما يحضّ الشباب من هذه النمطية اللاهوتية الجامدة، بل إن مناهج التعليم والإعلام، ونوعية الكتب المتداولة وما يُكتب على صفحات الجرائد الدينية ونوعية الخطاب الديني في المساجد والمنابر العامة، كلها عوامل توجب دراسة منعكساتها السلبية وإعادة النظر فيها.

خلاصة وتقدير:

إن المنطق الذي أراه هو احتواء الحركات الدينية ضمن منهج موضوعي في الفكر

الديني المتقدم بهدف تطبيع علاقة هذه الحركات مع البنية التأسيسية المعاصرة في مجتمعاتنا المعاصرة التي تجنح بدورها للانفتاح، ولو اقتضى الأمر فرز العناصر القادرة على التطور الفكري من بين صفوف هذه الحركات. (ذلك كان مضمون المذكرة التي وجهتها عام ١٩٩٤).

الأمير نايف والأمن الفكري

يتميز المعنيون بالأمن في السعودية بالجمع ما بين النظرة الأمنية والأفق الاجتماعي والسياسي خلافاً للكثيرين من أمثالهم في البلاد العربية، ويرجع السبب إلى كون وزير الداخلية في المملكة الأمير نايف بن عبد العزيز، وكذلك نائبه وشقيقه الأمير أحمد بن عبد العزيز، لم يتقلّدا منصبيَهما لمجرّد التعيين (الإداري)، فهما من أبناء المرحوم عبد العزيز المباشرين مما يجعلهما جزءاً من «تجربة» المملكة نفسها. ومن ميّزات هذه التجربة التي تنعكس على أدائهما الأمني تواصلهما «المفتوح» مع مختلف القواعد الاجتماعية في المملكة وذلك عبر مجالس الديوانيات واللقاءات المفتوحة حيث يتم الاستماع للكثيرين ولمختلف وجهات النظر، مع البت في المطالب وتقبّل الأساليب البدوية في الطرح، بما في ذلك حين يرفع أحدهم صوته ويشير بسبّابته متجاوزاً لقب «الأمير» أو «صاحب السمو الملكي» ليقول له: «يا ولد عبد العزيز».

طرح الأمير نايف في مطلع عام ١٩٩٧ ضرورات «الأمن الفكري» على أساس أنه «هاجس» وزارة الداخلية والمجلس الأعلى للإعلام، مطالباً الأجهزة المسؤولة عن «التربية والتعليم والشباب والإعلام» القيام بدور كبير لمواجهة الخطر في هذا الجانب، مؤكداً «أنه إذا لم يكن هناك أمن فكري فسيكون هناك خلل للأمن في جميع فروعه، وأن الأمن الفكري لا يقل أهميّة عن الأمن المعروف، وأوضح أن الاهتمام بهذا المجال ما زال «محدوداً جداً» وليس «بالمستوى المطلوب»، وعليه يجب أن

تتعامل كل أجهزة الدولة المعنية وغيرها مع هذا الموضوع بأهمية بالغة، وتتعاون لتحقيقه، لأن الفكر «أخطر» من أي شيء آخر، أما الجرائم والجنايات فهي تحدث منذ أن خلقت الدنيا وأقرّ الخالق - عزّ وجّل - عقوبات لها».

تحتاج مقولة «الأمن الفكري» إلى وقفة طويلة، خصوصاً حين تصدر عن وزير للداخلية يواجه مخاطر التطرّف الأصولي في مجتمع تقليدي آخذ في التحول باتجاه التحديث كالمجتمع السعودي، حيث تجد الأصولية المتطرّفة بيئة فكرية ودينية ملائمة بالرغم من احتجاجات الشيخ ابن باز وقتها على ذلك التطرّف الأصولي، ولكنه احتجاج من داخل الأصول نفسها. وهو على رأس المؤسّسة الدينية الرسمية في السعودية لا يترك مناسبة إلا وينتقد فيها كل فكر إسلامي منفتح. فحين كتب الأستاذ عبد الفتاح الحايك في صحيفة «الشرق الأوسط» (عدد ٥٨٢٤، بتاريخ ١٤١٥/٦/٥هـ) مقالته حول انفتاح المسلم على غير المسلم والاعتراف له بما هو عليه من دين سماوي، انبرى الشيخ ابن باز للردّ عليه وطلب منه «التوبة»، والتوبة تُطلَب من «المرتد»، وقد نشر مفتي السعودية ردّه ذاك في صحيفة الشرق الأوسط ذاتها (بتاريخ ١٩٩٥/١/١٨ - العدد ٥٨٩٥).

فإذا كان نهج الأمير نايف هو «الأمن الفكري» بما يعني «الاحتواء» الفكري للتطرّف الأصولي برؤية متقدمة للإسلام تأخذ بالضرورة منحى معرفياً ومنهجياً متقدماً، فإن مؤسّسات السعودية، الإعلامية والتربوية والدينية، ظلت تراوح مكانها متذرّعة بتقليد السلف الصالح، غير أنه سلف - مع تقديرنا له - لا يمتد إلى أبعد من تلك السلسلة الأُحادية البادئة بالإمام أحمد بن حنبل والممتدة إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عبر ابن تيمية، وهي سلسلة أُحادية يعتمدها «كل الأصوليين» ولا تتسع للمذاهب الإسلامية الأخرى الأكثر أَرْيَحية. أما الحديث عن ابن رشد و«بدايات المجتهد» فهو «منكر». وعليه فإن الحديث عن ابن عربي و«الفتوحات المكية» و«فصوص

الحكم» فهو «كفر بواح». فالأمن الفكري إذ يقتضي تحديث وتطوير العقلية الدينية في السعودية كمدخل ضروري لا بد منه فإنه يقتضي «الانفتاح الفكري»، وعلى الأقل تحقيق هذا الانفتاح تجاه «الموروث العقلاني» من التراث نفسه، ثم التطور باتجاه «التجديد النوعي» الذي بقيتُ أطالب به وألحّ على «جماعيته» و«مُؤسّسيته».

يحتاج «الأمن الفكري» إلى جهد جماعي منظّم يستند إلى قواعد علمية للتأثير المنهجي على الرأي العام عموماً والرأي الديني خصوصاً، وهذا أسلوب تتبعه معظم الدول المتقدمة وبالذات في عصر العِلم والعالمية. إذ غدا تكييف السلوك الإنساني في تعاطيه مع الأحداث السياسية عنصراً مهماً لدى مخططي السياسات الاستراتيجية الكبرى. وفي سبيل هذا التكييف وظّفت أو توظّف دوائر القرار السياسيّ في العواصم الكبرى مختلف العلوم الإنسانية وبالذات ما يختص منها بعلم الإناسة (الأنثروبولجي) وعلم النفس (السايكولوجي) بهدف النفاذ المباشر إلى نفسيات الشعوب لدى وضع الخطط السياسية أو اتخاذ القرار السياسيّ. وقد اتُّخذ توظيف هذه العلوم وغيرها ضمن المنهاج العام للخطة السياسية منذ بداية الحرب العالمية الثانية. وتحضرني في هذا السياق جهود الباحثة الأنثروبولوجية الأميركية مارغريت ميد التي ترأست فريقاً مهمته دراسة الشخصية اليابانية ووسائل تطويعها أثناء الحرب وبعدها.

من هنا كانت بداية توظيف العلوم. غير أن العقل السياسيّ المدبّر قد تجاوز الآن حتى تلكم البدايات التي غدت أوّلية وسطحية. وبدأت العلوم الإنسانية بمختلف أشكالها تتداخل في صوغ القرار السياسيّ حتى وصلنا الآن إلى مرحلة الدراسات «المستقبلية» التي تهتم بالتعرف على قوانين اتجاه الحركة الدينامية لمجتمع ما بغية استباقها والتأثير فيها. ويتم هذا التأثير إما بتحجيم الثغرات المضمّنة في سياق الحركة المستقبلية وإما بتركيز ما يراه المخطط من إيجابيات يتوجّب مساعدتها ودفعها، ولهذا ليس لمجرّد سخاء أكاديمي وليس نتيجة نظرة حضارية أن تدعم بعض العواصم

الكبرى العديد من مراكز البحث العلمي ومؤسساته وبالذات في مجالات العلوم الإنسانية المختلفة وتلك التي تختص مباشرة بأوضاع المناطق الحساسة. وكمثال مقارب لهذا الاتجاه أذكر الندوات التي يقيمها مركز الدراسات المتوسطية في روما والتي تشارك فيها عدة جامعات أميركية. ففي عام ١٩٧١ بحث هذا المركز المشكلات الناتجة عن الفراغ السياسيّ الذي خلّفه الانسحاب البريطاني العسكري من الخليج. ثم عاد المركز ليبحث في عام ١٩٧٢ موازين القوى المتغيرة في منطقة الخليج، وقد طرح على نحو ما -لم تنشر كل المناقشات- أوضاع الشباب الخليجي وتطلعاته. ثم عاد المركز في عام ١٩٧٤ لبحث مشكلات التعاون والخلاف بين منتجي النفط ومستورديه.

أين تصبّ هذه الدراسات وكيف يجري تمويل هذه الندوات التي يشارك فيها عدد من الدبلوماسيين العاملين في المنطقة أو الذين عملوا فيها، إضافة إلى أساتذة الجامعات المتخصصين؟ الأمر هنا ليس مجرد دعم حضاري لدراسة أكاديمية بل الصحيح أن العالم قد تجاوز أساليب مارغريت ميد وأصبح يتجه إلى حقول الدراسات الميدانية المتكاملة التي تغطي أكبر مساحة ممكنة من البحوث. وقد اتجهت النيّة منذ منتصف الستينيات إلى الاستعانة - بطرق غير مباشرة - بالمتخصصين الذين ينتمون قومياً إلى البيئة نفسها والتي غالباً ما تعكس دراساتهم تركيبة الوضع «من الداخل»، فهم مؤشرات حيّة على اتجاهات مجتمعاتهم والأقرب في وسائل التعرف عليه والاتصال به. من هنا بالذات تستأثر الجامعات الأوروبية والأميركية بجهود عدد من الأساتذة العرب وبالذات في مجالات العلوم الإنسانية. ونحن من جانبنا نفسّر هذا الأمر بنوع من الفخر... أستاذ عربي في جامعة كذا بالولايات المتحدة مثلاً، أو - من جانبنا - نبرّر الأمر بعدم الوضع المريح للأستاذ العربي في بلده مما يدفعه إلى الهجرة. وفي الحقيقة نجد أن حاجات الآخرين إلى الدماغ العربي المهاجر هي حاجة «قومية»

وليست حاجة «أكاديمية». فأستاذنا المهاجر يلتقي في الجامعة الأوروبية أو الأميركية التي يدرِّس فيها أساتذته أو بما نسمّيه المراجع البشرية الحيّة للعلم الذي يدرّسه. إذن فالأستاذ العربي المهاجر لا يضيف إلينا فخراً بوجوده بين أساتذته بل الفخر يمضي لمصلحة إدارة هذه الجامعات ومراكز البحوث لكونها استضافت في أبحاثها عقلية من البيئة نفسها. أما الوضع غير المريح الذي يعانيه أستاذنا فليس بمبرَّر على الإطلاق حتى من الناحية المالية فهو جزء من تركيبة المجتمع نفسها بفقرها وغناها.

لست هنا في معرض التهجّم على الأدمغة العربية المهاجرة فقد أفاضت عدة مؤتمرات في بحث الظاهرة، كما أصدرت الأمم المتحدة ملفّاً خاصاً بها متضمّناً لدراسة اجتماعية ـ سيكولوجية حول منعكسات الاغتراب. هدفي هو إبراز خطورة استغلال الدماغ المهاجر ـ عبر أبحاثه الأكاديمية ـ ضمن دراسات التطويق التي تتم مستهدفة هذه المنطقة وغيرها. فهو كاتب يكتب من داخل الذات المعنية، وهو الحقل الميداني متحركاً عبر الأسطر.

سأترك أمر الدماغ العربي المهاجر إلى المسؤولين العرب، وسأواصل ما بدأت من حديث حول تكييف السلوك الإنساني في تعاطيه مع الأحداث السياسية. تساءلت أين يصب جهد المؤسسات الأكاديمية؟ إنه يصبّ في أماكن عدة غير أن أبرزها هو مجال الأعمدة الصحفية بالذات. والعمل في هذه الحالة يوكل إلى أكثر فئات البشر دراية بوسائط التوجيه، أي أجهزة التوجيه المتخصصة الملحقة بالدوائر المعنية في الدولة ذات التأثير. و... بأجهزة المخابرات القومية.

لدراسة هذه الحالة يجب أن يتحوّل الإنسان من «قارئ» للأخبار والتحليلات، إلى «محلل» لنمط الأخبار والتعليقات. فعبر الاستخدام «النمطي» للأخبار والتحليلات يتوصّل المعني بشؤون ما يُتابَع إلى الاتجاه المقصود من الأحداث، وتلعب الخبرة هنا دوراً لا غنى عنه. وأوضح الأمر بمثال راهن وقريب إلى الوعي العادي:

الحدث: غزو سوفياتي لأفغانستان.

الأخبار والتحليلات: إدانة الحدث وتنظيفه ضمن خطة مضادة.

الأسلوب: تغطية الأخبار والتحليلات بما يتلاءم مع عقلية المنطقة وفي حدود ما توفّره هذه العقلية من انسجام حذر مع القوى العالمية المضادة.

الآن، كيف لنا أن نعبر إلى هذه النقاط:

أولاً: الحدث

لا يختلف اثنان على إدانته، فهناك من أصدر إدانته للحدث بوصفه غزواً لأراضي الغير أو تدخّلاً في شؤونه الداخلية. والذي لم يصدر صكّ الإدانة لم يتحمّس للتأييد. التطبيق هنا في المنطقة العربية وليس في منطقة أخرى. وربما كان الطرف العربي الذي لم يصدر صك الإدانة مديناً للغازي ولكن ثمة «اعتبارات» تمنعه من إبداء التحمس للغزو ولو أراد هو ذلك. أما الاعتبارات، فإنه يعيش في بيئة ذات جذر «عربي - إسلامي»، ولا أستطيع أن أمضي إلى التفاصيل.

هنا تصبح البيئة المحورية للحدث هي التجذر «العربي - الإسلام» في المنطقة الشرق أوسطية.

تتم المراهنة في هذه الحالة على المشاعر الدينية:

لا يخلو أي تخطيط من «تحفظات» عليه من الإدارة السياسية نفسها التي تكون قد تولّت التخطيط. ويمكن للولايات المتحدة وللمحافظين البريطانيين أن يكتشفوا بسهولة - عبر احتلال إسرائيل للمسجد الأقصى - أن الشعور الديني المسلم ليس كافياً لتطويق السوفيات في الحزام الجنوبي الممتد من بنغلادش إلى إيران. الاتجاه هذه المرة يجب أن يتكامل مع اتجاه آخر أكثر تجذراً... أي النفط.

تتم المراهنة في هذه الحالة على الثروة النفطية:

هنا يستملك السلاحان معاً (الدين والنفط)، ولكي يجتمعا لا مناص من استخدام أجهزة تداول الرأي في المنطقة المعنية، أي أعمدة الصحف. وللتداول طرق شتى ولكنها تنتهي في مجموعها بما يشابه عقارب الساعة الملغومة في توقيت الانفجار.

ثانياً: الأخبار والتحليلات

في حالتَي الاستخدام لمسألتي الدين والنفط يجب أن تحدد قوة الاستخدام بحيث لا تؤدي إلى نتائج عكسية. فالإسراف في استخدام العاطفة الدينية يمكن أن يطرح أمام المسلمين قضية «القدس» بأكثر مما يطرح قضية أفغانستان، بل ربما يؤدي الاستخدام، المتأجج إلى دعم الثورة الإيرانية التي تتخذ موقفاً صلباً من الولايات المتحدة. كيف يمكن التوفيق في هذه الحالة ما بين الضرورات التكتيكية لاستخدام الدين دون أن ينعكس ذلك على الموقف من إيران والقدس؟

هنا تبرز ضرورة «تكييف» الأخبار والمعلومات والتحليلات، أي بما يفصل فصلاً قاطعاً بين الناحيتين بحيث تبقى دائرة «التركز» على المواجهة السوفياتية ـ الأفغانية من جهة، وعلى المواجهة السوفياتية ـ النفطية من جهة أخرى.

تُبرز بعض الصحف العربية النقص الذي يعانيه الاتحاد السوفياتي على مستوى إنتاجه النفطي، فآبار سيبيريا تشكو الانسداد نتيجة طبقات صخرية عازلة، ولا يربط الكاتب ما بين هذه «المعلومة» التي تبدو مجردة وموضوعية تماماً والتهديد السوفياتي لآبار النفط العربية. يتخذ الموقف هنا شكل «الإيحاء» فالخلفية قائمة في ذهن القارئ المعني عبر وسائط أخرى.

وتُبرز بعض الصحف العربية مأساة المسلمين في ظل الاتحاد السوفياتي وبالذات في الجمهوريات الجنوبية في آسيا الوسطى.

وثمة منشورات أخرى تتحدث عن مشكلة الحريات ودكتاتورية الحزب، وتُبرز

بشكل واضح عمليات الهروب عبر حائط المبكى الألماني. والمنشورات هذه لا تشير في مجملها إلى الغزو السوفياتي لأفغانستان.

الأسلوب نفسه يُتّبع إزاء محاولات «عزل» الثورة الإيرانية. والأخبار تتكدس عن «فظائع» اللجان الثورية، عن الإعدامات وعن المحاكمات السريعة. وفي جميع الحالات لا تتعمد صحيفة واحدة الرجوع إلى تقرير لجنة العفو الدولية التي أصدرته في عام ١٩٧٧ عن وسائل التعذيب التي اتّبعها أولئك الذين أعدمتهم اللجان الثورية. كما لم ترجع صحيفة واحدة في إطار أزمة الرهائن إلى أن الثورة الإيرانية لم تتخذ إجراء احتلال السفارات حين كان الشاه في دول أخرى غير الولايات المتحدة. فوجود الشاه في أميركا، وفي حال عدم وجود تأكيدات على أنه مريض بالفعل، يجعل الثورة الإيرانية تتنبّه إلى التكتيكات نفسها التي اتخذت لإجهاض ثورة مصدّق. كذلك لم تعمد أي صحيفة عربية وهي تتناقل مأساة الحريات في الاتحاد السوفياتي إلى الربط ما بين مطالب الحريات كما يفهمها الغرب ومشكلة الهجرة اليهودية إلى فلسطين. فإذا كنا نشارك واشنطن الرأي في ضرورة التنقل الحرّ للمواطنين السوفيات فمعنى ذلك أنه يجب أن ندين الهجرة الصهيونية إلى فلسطين وبالذات هجرة الأدمغة اليهودية السوفياتية ذات التأهيل الأكاديمي الرفيع وهو الأمر الذي يقيّده السوفيات فيه بشدة خلافاً لتساهلهم تجاه الأعمار الأكثر تقدماً والمستويات العلمية العادية. ثم نجد أن «مأساة» الحريات مقيّدة فقط بما هو كائن وراء الستار السوفياتي وكأن المشكلة قد حُلّت في الأرجاء الأخرى من عالمنا.

بوضوح نقول إنه ليس للمعلومات والأخبار قيمة مجرّدة. وأذكر في هذا السياق قولاً لفينس تايلور أحد كبار المعلّقين والخبراء الاقتصاديين لدى مؤسّسة راند الأميركية: «إن المعلّق السياسي دون اتجاه هو عنصر فاشل وعديم الجدوى تماماً كقاموس لا يحتوي على أي تعريف للكلمات». فالمحرر أو المعلّق السياسي هو دائماً

العنصر المستهدَف من قِبل أجهزة تكييف الأخبار والمعلومات. فالمطبخ الحقيقي (أو الديسك) للصحيفة يقبع دائماً خارج الحدود، لدى أولئك الذين عناهم تايلور، أولئك الذين يضعون القاموس ويحددون تعريف الكلمات، بما في ذلك التعريف الراهن للإرهاب.

ثالثاً: الأسلوب

يختص الأسلوب في هذه الحالة بالسيطرة على ذهنية القارئ أو مشاهد التلفزيون ضمن مدى ما يريده المهيمن على الأخبار والمعلومات، فالتحليلات العنيفة يمكن أن تجد دائماً هواها المناسب لدى الجماهير المتأزمة. فإذا اضطر المحرر إلى استخدامها فيجب أن يضع في حُسبانه تلك الثغرات الكائنة في البيئة نفسها، حيث لا يمكن توجيه الرأي بالقرارات الفوقية وإنما بالتعامل مع الرأي العام عبر آليّات الإعلام أخذاً بالتجربة الأوروبية والأميركية. فالغرب الأوروبي والولايات المتحدة باعتبارهما أنظمة «ديمقراطية ـ صناعية» قد ارتطبا بمجالات التأثير في الرأي العام باعتباره مُساهماً في القرار السياسيّ على نحو أو آخر، بخلاف ما كان عليه النظام السوفياتي الذي استعاض عن الرأي العام بالنظرية وبقرارات اللجنة المركزية فلم تتكوّن لديه تقاليد التأثير في الرأي العام الداخلي. وبالطريقة نفسها لم يستطع السوفيات أن ينتبهوا إلى الوضع المفارق للرأي العام وأهمية تكييفه في ما وراء الحدود فكانت النتيجة أن «تفوق» عليهم الغرب والولايات المتحدة بأجهزة المعلومات الموجّهة للرأي العالم وبالوكالات الأنبائية العالمية الضخمة وبمراكز الخدمات الصحفية المهولة الإمكانيات.

غير أن التفوّق هنا ليس على الاتحاد السوفياتي وحده ولكن أيضاً على من هم أقل شأناً من الاتحاد السوفياتي، وعلى الذين تحول أوضاعهم الخاصة دون إعطاء

أهمية عملية لأجهزة التأثير في الرأي العام كما هو الحال في وطننا العربي. في هذه الحالة تبدو الخطورة مزدوجة: فهذا النوع من المسؤولين إذ يمتنع عن تقديم الغطاء المطلوب لوجهة نظره مع ما يفرضه ذلك من تحكّم في سيل المعلومات والأخبار، فإنه يسلّم نفسه ويسلّم ذهنية الرأي لديه إلى تكييفات الآخرين. ويمكن أن تأتي النتائج على حسابه هو نفسه في النهاية.

كيف نحقق الاستقلالية

لعلّ لي موقفاً تجاه هذا النوع من التساؤلات. فتحقيق الاستقلالية في مجال التعليم والتقييم يسبقه تحقيق الاستقلالية في مجال الحصول على المعلومات، ويسبق ذلك كله تحقيق وتركيز منظور خاص لأوضاع الذات وما يحيط بها داخلياً وجهوياً وقومياً وإسلامياً ودولياً. إن المسألة ليست جزءاً منتصباً لا يتكامل بغيره بل هي من الجزء المنصوب على الغير وبه يفعل ويستقيم كما نقول في لغتنا العربية. والمسألة مسألة حضارية شاملة بالدرجة الأولى، وفاقد الشيء لا يعطيه.

يقولون أنْ لا يأس مع الحياة، والعرب في بداية تطلعاتهم إلى حياة العصر الجديد، وبإمكانيات لم يبخل الله بها عليهم. وأول الطرق لمنع الاغتيال أن تعرف من الذي يريد أن يغتالنا، وكيف. وفوق ذلك لماذا؟

الهوامش

(١) فرانسيس فوكوياما - هل هي نهاية التاريخ؟!:

تعمّدت الدوائر الرأسمالية الغربية، وبالذات في الولايات المتحدة، الترويج لدراسة فوكوياما لأنها تجعل مدخل السير إلى نهاية التاريخ من خلال الليبرالية وذلك كنهج مضادّ للماركسية التي طرحت نفسها هي الأخرى كنهاية للتاريخ. أو كما سبق أن ذكرنا (في كتاب العالمية، الطبعة الأولى، ص١٥ و١٨) أن الماركسية بلاهوتها الأرضي ومنطلقاتها المادية الجدلية هي الصياغة الحتمية لتطور الفلسفة الوضعية الأوروبية.

وقد توثبت الرأسمالية الأميركية لتقديم ليبراليتها عبر فوكوياما باعتبارها نهاية للتاريخ، في محاولة لوراثة التجربة السوفياتية لا على صعيد استراتيجي فقط ولكن على صعيد إيديولوجي أيضاً، وهي ليبرالية لا تُمارَس على حقيقتها - وبالرغم من نقائصها - في الولايات المتحدة نفسها كما فضح مضمونها **آرثر ميلر**.

لقد انتهى فوكوياما إلى أن الليبرالية هي «نهاية التاريخ» وأن «الجدل الذي غذّى الحروب والتطور المنفصل لمختلف أجزاء العالم عبر التاريخ قد بلغ نهايته الأخيرة حيث يُعدَم الخصوم والتناحرات». وقد حظيت أفكار فوكوياما باهتمام عالمي واسع بوصفها «بياناً نظرياً لتبرير ما سُمّي بالنظام الدولي الجديد» في مقابل التحولات التي جرت منذ عام ١٩٨٩ في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية. وقد أرجع فوكوياما أفكاره هذه إلى أصولها الفلسفية لدى المفكر الألماني فريدريك هيغل عبر منهجه في دراسة التاريخ وأن مبادئ الثورة الفرنسية في العدالة والحرية والمساواة بمضمونها الليبرالي تشكل نهاية التاريخ، التي ظنها في عام ١٨٠٦ حين دحر نابليون الملكية البروسية.

وهكذا ظن أيضاً كوجيف الذي وضع كتابه **مقدمة لقراءة هيغل** - نشر بالفرنسية في عام ١٩٤٧ ثم تُرجِم إلى الإنكليزية في عام ١٩٦٩ - ولأن كوجيف قد اعتقد بأن مطلق هيغل قد تحقق بعد نهاية الحرب العالمية الثانية فقد لملم أوراقه الفلسفية وهجر مهنة التدريس إلى أن جاءت نهايته هو في عام ١٩٦٨. وقد وجّه النقد إلى خلفيات أفكار فوكوياما الفلسفية وأصولها الهيغلية بوصفها تضع حداً للّامتناهي في النزوع الإنساني وتبدّلات واقعه، فتقع في صرامة الحتمية. وكما يقول بيار بورتز «إن العالم القائم هو عالمنا، وهو لا يستحق كل هذا الإجلال والإهانة. كذلك فإن حلول لحظة تاريخية جديدة لا تستدعي وَسْمها بمصطلحات محددة من أجل أن تحوز معنى. هناك الكثير مما يمكن عمله لحياة الإنسان، – عند فوكوياما وهيغل قبله - إن تبنّي نظرية حتمية للتاريخ قامت على أساس التقليل من دور الإنسانية في أن تكون سيدة نفسها، فما هو معنى الأمل الإنساني إذا لم يعلن نفسه إلاّ في نهاية الرحلة؟ بل كيف يمكن الحكم على الوضعية التاريخية القائمة وهي ليست إيجابية، ويدّعيها أنصار الليبرالية، إذا تجرّد الإنسان من امتلاك مثال للحكم غير متطابق مع صورة الواقع الماثل»؟

(راجع: كامل شياع، فوكوياما وفلسفة هيغل، تلخيص لمقال بيار بورتز عن مجلة إسبري *Esprit* الفرنسية بعنوان «التاريخ واليوتوبيا». حيث يرى بورتز من خلال مفهومه لحرية الإنسان كإرادة وفعل ومسؤولية أن

معنى التاريخ لا يستقيم من خلال تشخيص قوانين عامة ذات غاية محددة فيه بل من خلال معايشة التجربة الإنسانية ذاتها والتي تستعصي بطبيعتها على أي محاولة لتأخيرها أو تأجيلها لمصلحة معنى مستقبلي مزعوم. (صحيفة **الحياة**، تاريخ ٢١ تموز/ يوليو ١٩٩٢ ـ عدد ١٠٧٥٥).

ويجدر بنا أن نشير إلى أن فوكوياما قد أنهى دراسته بروح تشاؤمي حيث أظهر قلقه حيال مستقبل هذه البشرية في إطار الليبرالية نفسها، ولكن دون أن يطرح بديلاً، فهي ـ الليبرالية ـ لدى فوكوياما نهاية التاريخ ولا بديل سوى أن يبدأ التاريخ من جديد.

راجع: فرانسيس فوكوياما، **هل هي نهاية التاريخ؟**، دار البيادر للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٥/١١/١٩٩٠ ـ ترجمة عن:

END OF HISTORY? FRANCIS FUKOYAMA – NATIONAL INTEREST.SUMMER – ١٩٨٩.

قد أنتجت أميركا ـ حتى الآن ـ وفي ظل «العولمة» اتجاهين متناقضين هما «الليبرالية» و«صدام الحضارات»، غير أنهما «تشكلان كاذبان»، فأميركا ما زالت تعيش أجواء «المكارثية» التي ابتدعتها بعد الحرب العالمية الثانية ولاحقت من خلالها الليبراليين كافة، ثم أكدت عليها وعمّقتها بالإجراءات الأمنية بعد تفجيرات أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ تحت ذريعة مكافحة الإرهاب، وتحت الذريعة نفسها تطلب من المندرجين في حلفها الدولي لمكافحة الإرهاب اتخاذ الإجراءات الأمنية القابضة نفسها.

«ففي الواقع الأميركي حيث مجتمع «الكلاب الفخمة الضخمة» على حد تعبير آرثر ميلر، وحيث الوطن هو «حديقة حيوانات» فإن التوجه الإنساني والثوري إنما يكون باتجاه الليبرالية إذ إنّ «الليبرالية في أميركا ليست أمراً سهلاً أو مستساغاً». ولهذا فضح ميلر الفرق بين الواقع المكارثي الذي يلاحق الإنسان والحقيقة الليبرالية الغائبة، رغم الادعاء. وقد «مثل ميلر نفسه أمام لجنة تحقيق حول آرائه تابعة للكونغرس في عام ١٩٥٤ بتهمة أنه يناصر الحركة الشيوعية ومُنع من مغادرة البلاد لمشاهدة عروض مسرحيته «البوتقة» التي كانت تعرض في بلجيكا وقتها».

(راجع: د. أنطوان شلحت، سياحة في أدب وفكر آرثر ميلر، **فلسطين الثورة**، عدد ٢٧١ ـ تاريخ ١٢/٣/١٩٧٩).

أما مفهوم «صدام الحضارات» الذي أنتجه صمويل هنتنغتون فإني أعتبره «موقفاً» وليس «فلسفة». فأميركا التي لا تقوم على حضارة «إنسانية» أو «كونية» وإنما على حضارة «وضعية» و«براغماتية» - وسنشرح هذا التعبير ـ إنما ينطلق منظّرها هنتنغتون من «مركزية» الحضارة الغربية ويقترح مخططات - هي بالفعل قائمة ـ في سبيل هيمنتها على الأنساق الحضارية الأخرى في العالم والتي لا تتّسق مفاهيمها مع الحضارة الغربية ولا سيّما منها الحضارة الإسلامية والكونفوشية واليابانية والهندية والبوذية وحتى الأرثوذكسية.

وقد جاءت دراسة هنتغتون في الأصل كمادة ضمن مساق: «البيئة الأمنية المتغيرة ومصالح الأمن القومي الأميركي» في جامعة هارفارد في صيف ١٩٩٣.

(راجع:

THE CLASH OF CIVILIZATIONS - THE DEBATE–FOREIGN AFFAIRS READER - NEW YORK – ١٩٩٣).

قد أغرقت الولايات المتحدة بطبقتها النفعية المتعالية المجتمع الأميركي بأسره في ليبرالية لا تعرف «الحرية» بقدر ما تعرف «الفردية المطلقة» و«التركز على الذات» دون أدنى توجه «إنساني» أو «جمعي». فزاوجت بين سلبيات ليبراليتها والبراغماتية. وهنا يأتي الدور لطرح هذه (البراغماتية) وبالإيجاز الممكن:

البراغماتية: لا أعتبرها مذهباً فلسفياً فهي تقود لصرف طاقة الفكر عن التوجه إلى الفلسفة، تركيبية كانت أو تحليلية. فالجوانب الفلسفية التي تظهر لدى مفكري هذه المدرسة هي فقط للتدليل على القيمة العملية للحقيقة في مقابل مختلف التصورات الفلسفية. هكذا هو موقف المفكر الأميركي تشارلس ساندرر بيرس - (١٨٣٩ - ١٩١٤) حيث ينتهي إلى القول: «إن تصوّرنا لموضوع ما هو تصوُّرنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر».

وكذلك هو موقف المفكر الأميركي الآخر وليم جيمس - (١٨٤٢ - ١٩١٠م) الذي نزع نحو تجريبية متطرفة وجعل المُدرَكات العقلية مُدْرَكات حِسّية مهمتها الوصول إلى تحقيق فعل نافع، أي إن أفكارنا في تمثلنا لقيمتها إنما هي بقدر ما تؤديه من فعل نافع تتجه إليه بالضرورة، وهذا هو أساس «المنهج الأدائي» أو «الأداتي». وهو اتجاه يتعامل مع الواقع كما يعبّر عن نفسه بصدق مع الأفكار المحمولة عنه، فالبراغماتزم اتجاه يضع العمل «مبدأ مطلقاً» محاولاً حسم المناظرات الفلسفية حين يؤوّلها بحسب ما يترتّب عليها من نتائج في العمل ومن فرق في حياة الإنسان، فالمنهج البراغماتي «موقف» مؤدّاه تحويل النظر عن الأوليات الفلسفية إلى الغايات والنتائج.

وفي الإطار نفسه اعتبر المفكر البراغماتي جون ديوي (١٨٥٩م) في ما أوضحه عنه جورج نوفاك، «أن قيمة أي عمل، أو قيمة أي أسلوب للسلوك، أو قيمة أي سياسة، يجب أن يُحكم عليها بنتائجها الحقيقية فقط، ومما يؤخذ في الاعتبار ليس نيات ودوافع وأهداف الأفراد وإنما النتائج المحضة الناتجة عن أعمال الناس». فديوي يرى في الأخلاق «فعالية ظاهرة لها نتائج بدلاً من كونها مجرد صفة شخصية داخلية» ويعقّب جورج نوفاك بأن هذا القياس الموضوعي قد فصل ديوي عن جميع أولئك البشر شبه المتديّنين والعاطفيين الذين تعتمد القيمة الخلقية لديهم على «طيبة القلب».

اللافلسفة في البراغماتية:

لكي يصل البراغماتيون أو «الذرائعيون» إلى تثبيت قيمة العمل كدليل على النظر، كان لا بد لهم من استبعاد أي منهج يعتمد على حقائق «مطلقة» سواء أكان دينياً أم علمياً. فارتكز «وليم جيمس» على الواقعية والتجريبية «المتطرفة» ضمن منهجه «الأدائي». ويرفض جوزيا روشي (١٨٥٥ - ١٩١٦) المطلق الذي يعتمد على التصوّر العقلي المجرّد «لأنه ينكر يقين الحياة العملية».

فالمذهب البراغماتي ليس فلسفة وإنما هو تعبير عن الخصائص الرأسمالية الفردية الليبرالية في سياق

التجربة الأميركية. وهي مناقضة ونقيضة للنظرية الماركسية والتجربة السوفياتية، على مستوى المنطلقات وعلى مستوى النتائج. فجون ديوي يحاول جهده في مناظرة بينه وبين الماركسي ليون تروتسكي هدمَ الأساس النظري للماركسية وأخلاقها المرتبطة بالبروليتارية العمالية ونزعتها الاشتراكية عبر «المبالغة الكبرى في تقييم جانب التردّد في الواقع وعدم اليقين في المعرفة الحقيقية».

إن مشكلة البراغماتية أنها تضطر إلى بناء قواعدها النظرية على أُسُس «وضعية» لتبرز فردية الإنسان وليبراليته - على غير الطريقة الهيغلية التي انتهجها فوكوياما - غير أن وضعيتها باعتبارها ذات مقصد ذرائعي في الأساس هي ذرائعية حتى في مكوّناتها النظرية، ومن هنا تختلف الذرائعية الوضعية عن الماركسية الوضعية المؤصّلة منهجياً بالمادّية الجدلية. هي مجرّد «هروب» وليست فلسفة.

راجع: أ - **وجهتا النظر الماركسية والليبرالية في المثُل الأخلاقية، أخلاقهم وأخلاقنا**: ليون تروتسكي/ جون ديوي/ جورج نوفاك. ترجمة سمير عبده، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥ - الاقتباس من الصفحات ٧٩ و٨٥.

ب - الموضوعة الفلسفية المختصرة، مصدر سابق، وليم جيمس، ص١٧٧/ ١٨١.

ج - ولمزيد من البحث يراجَع:

يعقوب فام، **البراغماتزم أو مذهب الذرائع** - دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٥. مع النظر إلى تلخيص فلسفة البراغماتزم في الصفحة ١٥٨/ ١٥٩.

الثالوث الأميركي المركّب

العولمة - البراغماتية - الليبرالية

بعد أن أوضحنا طبيعة الليبرالية الأميركية الزائفة، والمركّبة على البراغماتية النفعية، نعود لنطرح هذه الثنائية في إطار «العولمة» الأميركية ليكتمل فهم «الثالوث الرهيب» الذي تعاني وستعاني منه البشرية أكثر وأكثر في ظل مكافحة الإرهاب الدولي.

يتميز صانعو العولمة بالقدرات العلمية التكنولوجية، وبطاقاتها الفيزيائية، واختباراتها ومختبراتها الفضائية، وما أحدثوه من ثورة في وسائل الاتصال والمعلوماتية، وما انتهوا إليه من تطور في قواعد وأساليب ومعدات الإنتاج ونوعية المنتجات المستحدثة علمياً، وفي العديد من المجالات.

هنا يتحد العلم التكنولوجي مع الاقتصاد الحديث ليتحكما في السقف العالمي للنهضة والتحوّلات، عبر هيمنة الشركات العالمية المتعددة الجنسيات والعابرة للقارّات وكذلك البنوك العملاقة مع التحكم في سوق الأوراق المالية وبورصاتها شبه الموحّدة وإحداث أنظمة جديدة للإدارة وتوظيف الأموال.

أعمدة السقف

ولهذا السقف أعمدة، أسّست له وترتفع به، وتتكوّن من الدول الصناعية السبع الكبرى، والاتحاد

الأوروبي، ومؤسسات البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، والمنظمة العالمية للتجارة (غات)، ومع كل تفرّعات هؤلاء وفعالياتهم من الفرانكفونية إلى رابطة الكمنولث الأنغلوساكسونية، إلى الحدائق الجنوبية لأميركا الشمالية.

ثقافة العولمة

وليست العولمة مجرّد علم تكنولوجي واقتصادي حديث، بل هي أيضاً «ثقافة ذات نسق مفهومي يسعى لتكييف العقل والسلوك الإنساني»، وهذه الثقافة هي «الحداثة» التي تمهّد للاقتصاد المتعولم بثورته التكنولوجية، لا ليعبر القارات فقط ولكن ليعبر الأديان والقوميات والحضارات والثقافات مكرّساً نسقه في التعامل.

فهدف العولمة الاقتصادي والتكنولوجي هو التحكم في كوكب الأرض ومحيطه الفضائي وتحويل الإنسان إلى كائن تابع للتكنولوجيا ومستهلك لمنتجاتها ومستهلك لذاته وبيئته في الوقت نفسه. فقيمة العولمة الاقتصادية أن تحقق عبر التكنولوجيا أكبر قدر من الإنتاج وأكبر قدر من الاستهلاك.

هذه القيمة تجعل مفهوم الإنتاج «مطلقاً» ومفهوم الاستهلاك «مطلقاً» وما يتبع ذلك من «إطلاق» للوسائل والعلاقات.

وهذه الإطلاقيات تتطلب أعلى سقف من الليبرالية التي تتيح أكبر قدر من المنفعة واللذة وحتى الألم.

هنا تتلخص ثقافة العولمة في الحداثة الليبرالية الجديدة، وبموجب ذلك لا تعبر القارات فقط ـ كما ذكرنا ـ ولكن تعبر الأديان والحضارات والثقافات، فالسيد المطلق هو رأس المال المتحرك بقوة التكنولوجيا وفي إطار عالمي.

نسق العولمة

بدأت هذه العولمة باستحداث نسقها حين كانت جنيناً بعد في أحشاء الواقع الأوروبي، حيث تحالف رأس المال مع الحرفيين لإيجاد بدائل للطاقة ووسائل الإنتاج التي اعتمدت وقتها على طواحين الماء والهواء والروافع والسواحب والمطارق المساندة للجهد العضلي البشري والحيواني. فاستثمر رأس المال العِلم والحِرفيين معاً «متحسّساً» طريقه نحو المطلقات التي ذكرناها، أي أكبر قدر من الإنتاج وأكبر قدر من الاستهلاك وبكل الوسائل. فتطورت الابتكارات واتسعت الأسواق.

لا يقبل الرأسمال سيطرة أحد عليه من خارجه، تحدّ من حركته وديناميته لتقول له إن الإقراض الربويّ محرّم، فحوافز رأس المال للإنتاج ليست هي القرض الحسن، وإنما تحقيق أكبر قدر من تراكم الثروة وتركزها في قبضته. وكذلك ليست حوافزه المشاركة كخيار أول في مرحلة نشوئه وإنما المنافسة، ولا يقبل المشاركة إلا لمنافسة تكتّل شركاء آخرين، في مراحل متقدمة.

كما أن أسلوب الترويج السلعي لا يخضع لقواعد أخلاقية، فمنطق العولمة يتحول ببساطة إلى إيجاد كافة الوسائل لترغيب المتعاملين وامتلاك الأسواق.

لهذا عبر رأس المال حدود الأديان والأخلاق، فكان أول صدامه مع الكاثوليكية والأرثوذكسية بميل متسارع نحو البروتستانية.

كذلك فإن الإبداع العلمي المطلوب رأسمالياً لتطوّر الإنتاج من خلال الحِرفيين لا يقبل القول بأن الكيمياء سحر، ويرفض أي منهج لا تسنده التجربة التي تتطور لتشكل منهجاً «علمياً» يقوم على الاستقراء وليس الاستدلال وينتهي إلى التطبيق وليس التنظير.

هكذا انطلق رأس المال ليعبر الأديان، وليعبر المفاهيم العقلية الميتافيزيقية وليعبر الثقافات السائدة، فكان أن كوّن «قاعدته الاجتماعية» وهي «الطبقة الوسطى» مكافحاً من خلالها لتقليص نفوذ كل أولئك الذين يحدّون من حريته وحركته كرأس مال، مع الحد من نفوذ أولئك الذين يربطون الحِرفيين بالأرض والسيادة الإقطاعية عليها في إطار التوظيف اليدوي التقليدي للحِرَف.

تبعاً لذلك أكسب رأسُ المال الذكاءَ الفردي والمهارةَ قيمتها، فتأسست الليبرالية الفردية كمنطلق عقائدي لهما واتسعت للطبقة الوسطى، فلما استشعرت قوتها الاقتصادية والاجتماعية طرحت «العلمانية» بديلاً للتدين اللاهوتي والتراتب الكهنوتي، و«الجمهورية» بديلاً للملكية المقدّسة ذات الحقوق الإلهية، و«المواطنية المتكافئة» على قاعدة الانتماء إلى الوطن بديلاً للرعوية.

بهذه الكيفية المترابطة تاريخياً والتي استهلكت ثلاثة قرون في المسار الأوروبي. تم الجمع بين رأس المال والعلم الابتكاري والحِرفيين على أساس الليبرالية والفلسفة الوضعية بعلمانيتها وجمهوريتها ومواطنيتها. ثم اخترقت العالم منذ منتصف القرن الثامن عشر، واستقطبت ثرواته وبدأت تتطور إلى مضمون العولمة بسقفها الراهن، سقف الحضارة الشاملة القابض على التحولات الدولية.

فما فعله رأس المال والعلم في أوروبا، وامتداداً إلى كل النصف الشمالي الصناعي من العالم بما فيه الولايات المتحدة، هو عين ما يفعلانه الآن على المستوى العالمي، وبذات القِيَم المخترقة للقارات والأديان والحضارات والثقافات. فأصبحنا أمام ما يطلق عليه اسم «الليبرالية الجديدة» أو «الحداثة المعاصرة» الزاحفة بقوة التكنولوجيا والتي لا تترك خياراً أمام الآخرين سوى الانضواء فيها أو التهميش، إن لم تكن بحاجة إليهم من ناحية، أو فرض العولمة عليهم فرضاً إن كانت بحاجة إليهم للهيمنة على ثرواتهم ومميزاتهم الاستراتيجية والجيو - سياسية أو تكييفها تبعاً لمصالح العولمة.

يجب أن نميّز تماماً بين ما بدأت به أوروبا حيث ثورتها الصناعية الأولى وبين المسار الذي انتهى إلى العولمة المعاصرة.

فالبداية كانت بمثابة «عولمة صغرى» كافحت لتأكيد ذاتها بوجه مضادّات أيديولوجية وسياسية عديدة ولكن داخل مجتمعاتها. أما الآن وبعد أن تخلّصت قوى العولمة الصغرى من مضادّاتها فقد انطلقت لتأصيل حركتها واستيعاب العالم كله ضمن «حداثتها الجديدة»، فلم يعد تعبير الليبرالية كافياً «لأنه مورس سابقاً» في إطار تحولات داخل القوميات الأوروبية وداخل الأديان الأوروبية. أما الآن فإن ليبرالية العولمة التي تمتطي قوة رأس المال والتكنولوجيا الفضائية المعاصرة تخترق كل قوميات العالم وأديانه، وبمنطلقات علمية وفلسفية

جديدة تجاوزت الفلسفات الوضعية التقليدية التي تأسس عليها العلم نفسه، وبشقّيها المثالي والمادي.

فالليبرالية الجديدة تتجاوز ما حلم به هيغل واتّبعه فيه من بعده فوكوياما كنهاية للتاريخ. وحداثة العولمة تتجاوز حداثات المعرفة الوجودية، فمنطق الطاقة الذي فجّرته ثورة التكنولوجيا الفيزيائية عاد ليفجّر طاقات الإنسان من داخله بلا حدود وبلا قيود.

إبستمولوجية العولمة

من مرتكزات الليبرالية الجديدة في ثقافة العولمة وحداثتها أنها قد فككت ـ بتواصل ثورتها الفيزيائية واندفاعها التكنولوجي ـ كافة أنواع المعرفة النمطية ومناهجها التي كانت تشكل استقراراً فكرياً وفلسفياً للعقل البشري. فالثورة الفيزيائية أشاعت منطق الفلسفة الطبيعية الوضعية «المفتوحة» بتوظيف النظرية النسبية التي فجّرت الطاقة وهي نظرية ترفض «الحتمية» و«الاتّساق» والتراكيب الفكرية المسبقة، بل تجاوزت الفلسفة الوضعية نفسها، فلم يعد ثمة ما هو ثابت أو مستقر منذ أن بدأت حلقة جامعة فيينا أبحاثها الابتدائية في هذا المجال، ورفدتها نقدياً جماعة فرانكفورت، ثم اتبعهما مفكرون لاحقون.

فالعولمة بنهجها الإبستمولوجي (المعرفي العلمي المفتوح) تخترق الأيديولوجيات تماماً كما تخترق ثقافتها الليبرالية الجديدة الأديان والقِيَم والحضارات. فالمسلّمات تُفكَّك ويُعاد تعريفها، لاهوتية كانت هذه المسلمات أو ميتافيزيقية أو حتى وضعية طبيعية. فلم يعد سؤال القِيَم كما كان دارجاً: لماذا نفعل؟ بحثاً عن الحكمة في العقل، بل أصبح لماذا لا نفعل؟ رفضاً لأي قيود.

زخم العولمة

فنحن إذن أمام مارد عالمي، متكامل الأبعاد، من الاقتصاد الحر إلى التكنولوجيا الفضائية، ومن الليبرالية الجديدة إلى الإبستمولوجيا العلمية المفتوحة، وذلك ما يتحدد به سقف النهضة الشاملة المعاصرة وتتحدد به التحولات الدولية، فكلاهما عابر للقارات بقومياتها وأديانها وثقافاتها وحضاراتها.

هذه العولمة نتاج نسقٍ تطوري خاص، أوروبي التكوين، بدأ جنيناً منذ الثورة الصناعية البخارية الأولى، كما ذكرنا، وامتدت أذرعه إلى العالم الشمالي الصناعي، وما زال يستقطب ـ عبر العولمة ـ أرجاء عديدة من العالم. وبما أننا تنادينا لمقايسة أوضاع الأمّة الإسلامية بهذا السقف، فسنرجع أولاً إلى نسق أمّتنا فهل هو قابل لهذه العولمة، وبأي النِّسب، أم رافض لها؟

نسق الأمّة الإسلاميّة

يختلف النسق التركيبي للأمّة الإسلاميّة، الحاكم لتطوّرها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والحضاري، عن النسق الأوروبي الذي أدّى إلى الثورات الصناعية المتتابعة وتوليد الطبقات عبر محرّكات رأس المال الحر وبالكيفية الموجزة للغاية التي لخّصناه بها وصولاً إلى العولمة الراهنة.

وذلك أن تكوّن الأمة الإسلامية منذ أربعة عشر قرناً جاء مفارقاً لنهجين نموذجيّين في تكوّن الأمم وتوسّعها.

أولهما: النموذج التوسّعي الرعوي المغنمي المدمِّر الذي تجتاح به القبائلُ الرعوية الأرجاءَ الحضرية الغنية، ولهذا حمت الصين نفسها بسورها في ما اجتاح المغول الشرق الآسيوي وعانت الإمبراطورية الرومانية من هجمات البرابرة.

وثانيهما: النموذج الإمبراطوري الذي يخضع العديد من الشعوب لمركزيته، ويدفعها إلى تمثل حضارته، ويمتصّ ثرواتها بالاحتكار، مع فرض علاقات عبودية وإقطاعية الإنتاج. ويتمثّل هذا النموذج في التوسّع الهيليني الإغريقي والساساني الفارسي والقيصري الروماني، وصولاً إلى الاستعمار الأوروبي التقليدي.

لم تأخذ الأمة الإسلامية في تكوّنها بأي من النموذجين، «الرعوي المغنمي» أو «الإمبراطوري المركزي». إذ جاء اتساعها مقيداً إلى ضوابط رسالية – مهما كانت نسبية التطبيق - حالت دون نهب ثروات الأمم وإخضاعها لمركزيتها، بحيث تتراكم الثروات في القبضة العربية بتحويل الفتح الإسلامي إلى إقطاعيات تسيطر على الأرض والإنسان. فالنظُم الاقتصادية الإسلامية في الفتح جاءت «مناقضة» وليست مفارقة فقط للنموذجين التاريخيين. وذلك من خلال علاقة الفاتحين العرب بغيرهم، مع تقدير أن أنظمة الإسلام الاقتصادية الرئيسية كانت تطبَّق على المسلمين أنفسهم، وأهمّها منع الربا الذي يعني تركّز فوائض قيمة عمل المنتجين بيد أصحاب رؤوس الأموال، وهذا من أكبر عوامل تطور الرأسمالية الأوروبية التي بلغت نسبة فائدة الإقراض لديها أحياناً ٤٣٪، إضافة إلى منع الاحتكار سواء كان لمناجم الذهب أو تسويق الحرير مع منع التغوّل على حقوق الملكية بالمصادرة.

لهذا لم يحدث أي تشكل طبقي في تاريخ الأمة الإسلامية، إذ لم تتكون سيادات إقطاعية في مقابل أَقْنان ومُسْتعبدي أرض. ولم ينشأ تحالف بين رأس المال والحِرفيين لتكوين طبقة وسطى فلرأس المال ضوابطه في الإقراض، وله مصارفه في الزكاة. وكذلك مستخرجات الطبيعة، فلا الإقطاع ولا الرأسمالية بقادرين على «التركز الطبقي». وبالتالي لم يحدث الصراع بين حالتين طبقيتين لتنبعث من خلاله ثورة صناعية واجتماعية وفكرية وثقافية، مماثلة لتلك التي حدثت في أوروبا.

كان هناك أثرياء ولكنهم لم يكوّنوا طبقة رأسمالية، وكان هناك حِرفيون ولكنهم لم يكوّنوا طبقة عمالية، فكل ما وصفوا به أنهم «أصناف» من عيّارين وشُطّار. وكان هناك ملاّك أرض ولكنهم لم يكوّنوا طبقة إقطاعية، وكان هناك فلاحون ولكنهم لم يصبحوا عبيداً للأرض، وأقناناً للسيد.

والسلطة (الخلافة) لم تكن «حقاً إلهياً مقدساً» فللبيعة شرطها أياً كانت، وكان هناك فقهاء وإفتاء ولكن لم يكوّنوا تراتباً كهنوتياً. فالمنظومة الاقتصادية والاجتماعية كلها ذات نسق مختلف عن النسق الأوروبي، وكل تطور هو وليد نسقه. وكذلك المفاهيم وليدة نسقها. فما ساد في الأمة الإسلامية هو «العقلانية» وليس «العلمانية».

ومفهوم الحرية لا يُمارَس لذاته بالمنطق الليبرالي ولا من أجل مطلق حرية الرأي وإنما يمارس بمنطق

الحق في الإفتاء وإجلاء الحقيقة في إطار الإسلام، فتعددية الآراء في ذلك النسق تعددية فقهية وإن تلّبست السياسةُ الفقهَ وأحياناً مَذْهَبَته (من مذهبية). كما أن الفكر السياسيّ الإسلامي في نشاطه الفقهي كان ينطلق من «عدالة الحُكم» وليس آليّاته، فالشورى مبدأ تعددت فيه الآراء ولكنها لم تؤسّس لنظام حكم.

وبما أن السوق مفتوح للجميع، ولكل منطقة نوعية إنتاجها، قواعدَ ووسائلَ، فقد انتفت المنافسة وحل التكامل، فلم يعد الهدف أكبر قدر من الإنتاج وأكبر قدر من الاستهلاك بغضّ النظر عن نوعية الإنتاج وأساليب الترويج.

لهذا انتفت الحاجة إلى تطوير معدّات الإنتاج، إذ ساد المنطق «التأليفي» بين قدرات الشعوب ومنجزاتها. فالإنجاز الحضاري للأمة الإسلامية لا يكمن في التطورية الصناعية الأوروبية وإنما يكمن أساساً في ضبط علاقات الإنتاج القائم، من كونها استغلالية وربوية إلى كونها «إنسانية» ما عدا بعض الاستثناءات كأوضاع الزنج في البصرة.

فهذا التكوين حدّ من تراكم الثروة بالنهج الرأسمالي والاستعماري، وأبقى على العولمة الإسلامية التاريخية «عالمية مفتوحة» غير متركزة على شخصية المؤسّسين العرب لها إلا ضمن التراتبية الاستخلافية بمضامينها الدينية العامة وتوجهاتها الدنيوية المختلفة. وتلك كانت عالمية شاملة بمعنى استوائها على أهمّ سطح جغرافي وبشري للعالم المعروف وقتها ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادئ شرقاً في الوسط من العالم القديم.

وبسقوط الحالتين، النهضوية بكل أبعادها ثم الانقلابية القومية الثورية، عاش العرب ـ وهم مادة الأمة الإسلامية ومرتكزها ـ حالة تأزّم ومتاهات كبرى، ولم تعد التيارات النهضوية والقومية الانقلابية كافة بقادرة على تجديد ذاتها أو تقديم بدائل، فهي تؤلّف حتى اليوم في ما سبق أن ألفت فيه، بما في ذلك التيار «الخلاصي» الديني الذي يشتد عوده بحكم الفراغ الأيديولوجي وإحباطات الأمة فيعيد إنتاج الفكر ذاته السابق حتى على مرحلة النهضة نفسها بما في ذلك إصلاحيتها الدينية، أي فكر ما قبل عام ١٧٨٩م فلا يتواصل هؤلاء الخلاصيون لا مع محمد عبده ولا مع علي عبد الرازق ولا خير الدين التونسي ولا رشيد رضا ولا عبد الرحمن الكواكبي، كما أنهم لا يمتدّون إلى ابن رشد أو ابن خلدون. فالخلاصيون جزء من واقع الإحباط العام والفراغ الأيديولوجي بكل عناصره المتعددة.

أمام هذا الواقع ظلت العولمة، منذ نشوئها إلى أن اعتلت سقف العالم، تبحث عن حصان لغزو طروادة المسلمين. فهي لم تتمكن في أوروبا إلا بعد تركيزها «قاعدتها الاجتماعية» وطبقتها الاقتصادية. أما هنا، وخلال قرنين، فلم تجد سوى قوى «فوقية» تمثّلت توجّهاتها، فهي تعيش على المستوى الشعبي مأزقين:

الأول: هو اختلاف النسق الإسلامي الذي ما زالت تعيشه وتتنفّسه الأمة الإسلامية بمستوى يتناقض معها.

والثاني: أن الحالة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للأمة الإسلامية تصنّف علمياً في تطورها بمرحلة مجتمعات ما قبل الصناعية. وهذه الحالة هي المسؤولة إلى حد كبير عن عدم تجاوب الأمة مع فكر النهضة

المشار إلى مدارسه، وذلك إلى جانب القفزات الانقلابية القومية بمبرّر نشوء إسرائيل. فمجتمعاتنا الإسلامية هي في الغالب الأعمّ ريفية التكوين.

غير أن للعولمة مدفعيّتها التي تعبر أسوار طروادة الإسلامية وتغنيها عن الأحصنة الخشبية، خصوصاً أن الحامل العربي للأمة الإسلامية يملك المميّزات الاستراتيجية والجيو - سياسية التي تضعه في صميم مستهدفات العولمة اقتصادياً وتكنولوجياً.

فهناك النفط الذي تسيطر الشركات المتعددة الجنسيات على إنتاجه وتصنيعه وتسويقه، وهو مصدر الطاقة العالمية. وهناك السوق الاستهلاكي الممتد ما بين المحيط والخليج، وهناك المعابر في جبل طارق وقناة السويس وباب المندب وهرمز، إضافة إلى توسّط الدائرة العربية للانتشار الإسلامي في إيران وآسيا الوسطى حيث الثروات النفطية وجنوب آسيا وشرقها حيث النمور الجدد، وتداخلها مع تركيا وكذلك معظم إفريقيا التي تختزن ثروات هائلة.

هذه المميّزات الاستراتيجية والجيو - سياسية تفرض على العولمة التوجّه نحو الأمة الإسلامية بثقل يفوق توجّهها نحو كثير من أرجاء العالم التي تُعتبر هامشية بالنسبة إليها، فتزحف العولمة بكل إمكانياتها مع إدراكها التام لافتقادها قاعدة اجتماعية مؤسسة على نهجها في العالم الإسلامي.

عناصر نفاذ العولمة

غير أن ما ينوب عن وجود هذه القاعدة الاجتماعية هو وجود «حالات استلاب مركّبة» أمام تحدّياتها تتأتّى من عاملين:

أحدهما «سلبي» وهو هزائم الأمة في عام ١٩٦٧ وجزئياً في عام ١٩٧٣ واستمرار الخلل في التوازن الاستراتيجي المطلوب بين العرب وإسرائيل.

وثانيهما «إيجابي» وهو الطفرة النفطية في دول الخليج العربية وليبيا وإيران وظهور الدول الإسلامية النفطية المستقلة لدول وسط آسيا.

تلازم مع الحالتين نشوء «جيل سبعيني جديد» - بداية من السبعينيات - بدأ باحتلال مواقعه القيادية في المجتمع والدولة، وهو جيل متداخل «من حيث التطلع» مع العولمة، يندفع إليها كمدخل للنهضة والتطور وخصوصاً لاستيعاب التكنولوجيا ونظُم الإدارة الحديثة وثورة الاتصالات والمعلوماتية وتوظيف الأموال.

غير أن هذا التطلع والتداخل للجيل السبعيني مع العولمة ليس بمقدوره الوصول إلى التماهي الشامل مع نسق العولمة، وذلك بحكم ارتباطه الاقتصادي والاجتماعي والفكري بنسق الأربعة عشر قرناً الذي كوّنه. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى عدم حدوث «متغيّر نوعي» في تركيبة المجتمعات الإسلامية إذ ما زالت البنية الريفية التقليدية تُهَيْمن على حِراكها في كل الصُعد.

فهذا الجيل إذ يجنح إلى العولمة الاقتصادية وحركة رأس المال الحر فإنه يتراجع أمام الربويّة في النظام

الاقتصادي العالمي، ولهذا لم تكن ظاهرة البنوك الإسلامية المتعددة الوظائف عبثية. فهي رد فعل يقوم به النسق التاريخي على العولمة الاقتصادية، بغضّ النظر عن فهم بنوكنا هذه لخلفيات التشريع الاقتصادي الإسلامي المتصل برأس المال وعلاقته بالاستثمار. والتركيز هنا على خلفيّات التشريعات وليس التشريعات فقط.

وهو إذ يجنح إلى التكنولوجيا بثورتها الفيزيائية فإنها تقوده حتماً إلى النهج المعرفي الإبستمولوجي المفتوح الذي يفكك كل المسلّمات، الدينية والثقافية والحضارية، وفي الأقلّ أنّ الأطوار والتطور لم يعودا تعاقباً وتكراراً وإنما صيرورة وتحوّل له نهائي في المادة نفسها. وأن فكره البشري نفسه خاضع لهذه الصيرورة ومتغيّراتها النوعية، في ما يُعرف الآن لا بتاريخ الأفكار البشرية ولكن بـ«تاريخانيّتها» وشروط إنتاجها في واقعها، فلهذه الأفكار الآن «حفرياتها». فليس عبثاً إذن أن يتشوّق هذا الجيل السبعيني إلى ما يسدّ لديه الثغرة بحيث لا تمتد الإبستمولوجيا التكنولوجية التفكيكية إلى مسلماته الإلهية العقائدية كما تفعل الآن، فيحرص على متابعة المستجدات في طروحات الفكر الديني عبر العديد من البرامج التلفزيونية والمؤلفات التي تحاول تثبيت يقينه، بغضّ النظر أيضاً عن قدرة هذه البرامج والمؤلفات على اختراق العولمة واكتشاف ما هو أرقى في القرآن الكريم من النهج الإبستمولوجي نفسه والذي يشكل تحدّياً معاصراً.

ويجنح الجيل السبعيني إلى العولمة بدافع الحرية التي يراها فيها، بلا حدود، مقارنة بسيكولوجية الإنسان المقهور التي يعيشها، ولكنه يتردد حين تكشف له حرية العولمة عن ساق الليبرالية بلا خمار.

تماماً كما يجنح إلى العولمة بدافع العقلانية التي يراها فيها بلا قيد مقارنة باللاعقلانية التي يعيشها، ولكنه أيضاً يتردد حين تكشف له العولمة عن مباضع العلمانية التي ورثتها من النسق الأوروبي ولا علاقة لها لا بدينه ولا بنسقه، فتختلط لديه الاختيارات بين «علمنة الدولة» بتحييد الدين عن السياسة وليس حذفه في المجتمع، وبين «تديُّن العلمنة» بحذف سلبيات العلمنة في إطار التحديث وليس الحداثة.

هذه سمات واضحة في علاقة هذا الجيل السبعيني بالنهضة الشاملة والتحولات. ومهما كانت المعطيات أمامه فإنه سيستمر في اقتحام العولمة بكافة أبعادها لأن حالات «الاستلاب المركّبة» التي يعيشها وتعيشها الأمة كلها تدفع به إليها، ثم إن العولمة هي السقف الموجود والراهن الذي تتداخل فيه مصائر الأمم الآن.

مستقبل التداخل مع العولمة

باندفاع الجيل السبعيني نحو العولمة ـ وذاك الذي يليه باندفاع أشدّ ـ بحكم موجودات الثراء الضخم للأمة الإسلامية، ومميزاتها الاستراتيجية والجيو-سياسية، ومع تقدير قوة الكوابح النسقية التي ذكرناها في مجرى التحديث والتطور، ستواجه الأمة الإسلامية، والعرب بالذات، «منافساً إقليمياً قوياً» هو الآن في عداد الشركاء الفعّالين في هذه العولمة وينسج على منوالها بل يستهدف الاستحواذ على المميّزات الاستراتيجية والجيو ـ سياسية للعرب والمسلمين بكيفية مماثلة وترقى على الشركاء الآخرين. وذلك لسببين:

أولاً: أنه قد أصبح جزءاً من الجغرافيا ـ السياسيّة للوطن العربي والعالم الإسلامي.

ثانياً: أنه يملك كل مقوّمات العولمة التكنولوجية والإدارية الحديثة ويتداخل مع مؤسّساتها المالية والمصرفية وبورصاتها وشركاتها المتعددة الجنسيات ودولها الكبرى ولكنه:

«يفتقر إلى القاعدة الاقتصادية والبشرية التي يوظف فيها هذه القدرات وتكوّن حيّزاً حيوياً لنموه وأمنه».

لهذا يرتبط حاضر إسرائيل ومستقبلها بالحيثيات التالية:

أولاً: أن يتفاعل العرب خاصة والمسلمون عامة مع العولمة، لأن هذه العولمة تهيّئ لأرضية مشتركة بينهم وبين إسرائيل على المستوى الاقتصادي والتكنولوجي إضافة إلى الجانب الثقافي العابر للأديان والحضارات والقيَم، حيث لا يصبح الموقف الديني أو القومي من إسرائيل من ثوابت العقلية العربية بالذات. ولكن على أن تحتفظ إسرائيل بثوابتها التوراتية والتلمودية، فإسرائيل «توظّف» الحداثة ثقافياً ولكن لا تتبناها.

ثانياً: أن يأتي التفاعل العربي ـ الإسلامي بالعولمة عبر الشريك الإسرائيلي فيها والمتداخل بكل مؤسساتها وذلك لفرض الهيمنة الإسرائيلية على مسار العولمة عربياً وإسلامياً بحيث تحقق إسرائيل مكاسبها الإقليمية المرجوّة من ناحية، وتحول من ناحية أخرى بين تحكّم العرب ذاتياً ـ رجوعاً إلى قدراتهم ـ في مسارات هذه العولمة والدولية منها بالذات فلا تأتي «التحولات» لمصلحتهم. مما يعني قلب معادلة المستقبل الإسرائيلي، فعوضاً عن أن تكون إسرائيل مركز استقطاب للمنطقة تتحوّل إلى مجرّد جزء منها. وهي لا تملك ـ أي إسرائيل ـ أمام نموّ المنطقة في إطار العولمة، قدرات موازية اقتصادياً وتكنولوجياً. وهنا هو الخطر عليها. خصوصاً:

١. أن النسق التاريخي والمفهومي عربياً وإسلامياً، غير قابل للاقتلاع بالكيفية التي شرحناها.

٢. أن سقف العولمة غير مُتَّسق ويعتمد على التنافس، وهذا أهمّ مركّب في الاقتصاد الحر والتطور التكنولوجي، فليس بالإمكان وجود سيطرة دولية أُحادية، فأوروبا وآسيا (أوراسيا) يصعدان لاحتلال أكبر مساحة في هذا السقف. وأوراسيا كالعرب والمسلمين تماماً قوى ذات نسق تاريخي خلافاً للولايات المتحدة الأميركية. ويمكن تشخيص الحالة الدولية الراهنة باعتبارها حالة تنافس وليس حالة اتساق وسينتج عنها لا صراع مصالح اقتصادية وتسابق تكنولوجي فحسب بل أيضاً «صراع قيم» وليس «صراع حضارات»، رغم التوهم بالليبرالية الجديدة و»نهاية التاريخ» و»صدام الحضارات».

٣. هذه الوضعية الدولية التنافسية، الراهنة والقادمة، مع دخول العرب والمسلمين مرحلة العولمة ـ بنسبيتها التي ذكرناها ـ ستعزز استحواذ العرب على مميّزاتهم الاستراتيجية والجيو ـ سياسية لأنهم سيكتشفون ضرورة توظيفها الكلّي والجماعي، ليس بدافع قومي أو ديني ولكن بدافع يفرضه تداخلهم مع العولمة نفسها وضرورة استثمار مميزاتهم. وذلك في المراحل الأولى فقط.

فلن يكون الاكتشاف مجرّد إرادة ذاتية واعية بل «حتمية موضوعية» تفرضها العولمة نفسها، تماماً كما فرضت الوحدة على أوروبا.

العولمة القادمة والصراع الإقليمي

رجوعاً إلى هذه القراءة ستكون العولمة مدخلاً لوحدة عربية إسلامية شاملة مبنية على دافع النهضة الشاملة ومرتكزة على التنافس الدولي والمصالح المتحولة، الأمر الذي سيفجّر «تدافعاً» عنيفاً بين هذه الوحدة العربية الإسلامية بنهضتها الشاملة وشراكتها الدولية من جهة وإسرائيل من جهة أخرى. فدخول العرب والمسلمين مرحلة العولمة وبهذه المميزات الاستراتيجية والجيو-سياسية، سيثير الطرف الإقليمي الإسرائيلي بخلفيات تكوينه وتطلعاته إذ يريدها عولمة محكومة بمصالحه في الشرق الأوسط. فهذه المنطقة هي الوحيدة في العالم التي سيكون فيها الصراع حول العولمة، ومن هو الأكثر قدرة على امتلاكها.

العولمة والمستقبل دولياً وإقليمياً

ليست العولمة المعاصرة باقتصادها التنافسي الحر العابر للقارّات، وكذلك تكنولوجيتها الفيزيائية ونهجها الإبستمولوجي وليبراليتها الجديدة هي نهاية التاريخ. ولكنها بداية تاريخ آخر نقيض لها. فحين تستكمل العولمة دورتها التاريخية تكون قد فككت الإنسان ومسلّاته الدينية والحضارية والثقافية وحتى القومية. ولكنها ستدفع بهذه القوميات من مداخل أخرى إلى التكتلات الكبرى إما بمنطق الوحدة الاقتصادية في إطار القوميات الكبرى التي تكون في حالة تجزئة كأوضاع العرب والمسلمين وأوضاع الصين وتايوان، وإما بمنطق تفكيك القوميات الصغرى كالحالة الأوروبية بالرغم من مقاومات سيبديها النسق الفرنسي وكذلك الألماني.

التفكيك دَيْدَن العَوْلَمة، وقد مارسته منذ أن بدأت في أوروبا - كما أشرنا - في مواجهة بناء أيديولوجي كامل، ففككت اللاهوت والعقل الميتافيزيقي وكذلك العقل الطبيعي. ولكنها لم تستطع ولم تحاول إيجاد «تركيب» جديد لما فككته، فالتركيب ليس من مهماتها وليس من طبيعتها، وهذا ما هي فاعلته في دورتها التاريخية هذه.

هذا التفكيك سيؤدي إلى ارتجاج ضخم بالرغم من المقاومات التي تبديها بعض الأنساق التاريخية، وقد أشرنا إلى خصوصية النسق العربي الإسلامي - وإشكالية التدافع - في إطار العولمة المشتركة - مع إسرائيل.

وانبعاث القِيم في هذه الدورة التاريخية للعولمة ضد التفكيك لن تكون له الأولوية، أي لغة الوعظ والإرشاد واستثارة النوازع الروحية والإنسانية، بالرغم من المحاولات الدؤوبة التي سيبديها رجال الدين والأخلاق وبذلهم أقصى حالات المرونة والتكيّف الممكن في سبيل بلوغ الحدود الممكنة من استعادة الإنسان للتركيب الديني والأخلاقي.

نقيض العولمة من داخلها

الذي سيحدث حتماً هو نقيض جدلي يتولّد من داخل التفكيك نفسه، أي من داخل نسق العولمة التفكيكي. فالاقتصاد الحر حين يبلغ غاياته الإنتاجية والتنافسية معاً وبقوة التكنولوجيا المتصاعدة سيؤدّي

إلى توليد شكل عالمي جديد لاستلاب الإنسان، وبأقسى من أشكال الاستلابات التاريخية التي عانتها البشرية في ظل المجتمعات العبودية والإقطاعية والرأسمالية والاستعمار. فإذا كانت تلك الأشكال التاريخية قد سلبت الإنسان قوة عمله وجعلته ملحقاً بقواعد الإنتاج وأدوات الإنتاج، فدفعت الإنسان إلى الثورة الاجتماعية التحررية، أو الوطنية التحريرية، فإن استلاب العولمة يتجه إلى استلاب الوجود البشري برمّته حيث تكتشف الشعوب أن قوة عملها مسلوبة تماماً، فالاقتصاد الحر التنافسي والتكنولوجيا سيطرحان بدائل للإنتاج وسيتحكمان فيه وسيتوليان السيطرة على كل ناتج قومي، بما في ذلك الناتج القومي للولايات المتحدة نفسها والذي لن يشكّل في إطار الناتج العالمي المستقبلي أكثر من ١٠ أو ١٥٪ علماً بأنه شكّل أثناء الحرب العالمية الثانية ما يزيد على ٥٠٪.

وبما أن قوة التكنولوجيا الإنتاجية المتسارعة ستفوق قدرات الاستهلاك البشري والقوة الشرائية نفسها، بحكم تدميرها لقواعد الإنتاج التقليدي، فستضطر قوى العولمة إلى فرض نهج جديد مخالف لنسقها التنافسي على الأسواق المفتوحة لتتوزع بموجبه العالم في ما بينها، على غرار ما فعلت سابقاً في مؤتمر برلين لاقتسام المستعمرات (١٨٨٤/ ١٨٨٥) هو اقتسام لم يؤدِ إلى إحلال السلام بينها.

وهكذا ستكون الأزمات الاقتصادية العالمية بداية رد فعل العالم على العولمة، حيث ستبدأ كل أمة بوضع منهج خاص لتطورها والتحكم في ثرواتها التي تسلبها العولمة. غير أن رد الفعل ذاك لن يكون صراع قوميات أو حضارات بقدر ما سيكون ثورة قِيَم عالمية إنسانية ضد نسق العولمة.

فردّ الفعل سيولد في أحشاء العولمة نفسها، فهو أيضاً ابنها الذي ولدته من رحمها غير أن ولادته قيصرية.

فثورة القِيَم الإنسانية ستولد ضمن النهج المعرفي العلمي الإبستمولوجي نفسه ولكن بسيطرة الإنسان على التكنولوجيا وليس سيطرتها عليه، وبتحكم الإنسان في الاقتصاد وليس العكس، وبإلباس الليبرالية الجديدة خمارها، والتحول من التنافس إلى التكامل. وبقول مُركّز تعني ثورة القِيَم الإنسانية العالمية استعادة الإنسان لنفسه بعد مرحلة الاغتراب والاستلاب. وبقول أكثر تركيزاً تعني عودة النسق الإسلامي فهو الوحيد المؤهل لذلك كبديل يصل إليه العالم من خلال تجربته وبأفق ربما يكون غير أفقنا الحالي، وبكيفية ربما تكون غير كيفية ما نطرحه حالياً، فتلك لن تكون «تراجعاً خلاصياً» نحو الإسلام، وإنما تقدماً معرفياً ومستقبلياً باتجاهه.

وقتها سيتعرف الأوروبيون والمسيحيون على كلمات السيد المسيح: «ماذا لو كسب الإنسان العالم وخسر نفسه». حتى غدا «للثعالب أَوْجِرَة وللطيور أوكار أما ابن الإنسان فلا يعرف أين يضع رأسه».

أما جيل السبعينيات في أمتنا الإسلامية فسينتهي بالقوة المعرفية ذاتها التي اكتسبها من العولمة ليعيد «التركيب» الذي فشلت فيه العولمة بنسقها التفكيكي، وسيجد المادة التي يعيد بها هذا التركيب، فهي موجودة لديه أصلاً ومنذ أربعة عشر قرناً ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة:٣٣]. وخلفية هذه الآية في ما يلي: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان:٣٨-٣٩].

فاتحاد القرآن والنسق الإسلامي والتدافع مع إسرائيل في إطار العولمة بنهضتها الشاملة وتحوّلاتها الدولية ختام أخير لهذه الورقة التي أوجزتها حتى غدت مجرد عناوين وفقرات. ومَن يريد المراجعة والمراجع والمصادر أحيله على مؤلّفي **العالمية الإسلامية الثانية ـ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة** الطبعة الثانية من مجلدين، ١٩٩٦).

ففي إطار هذه العولمة الراهنة والمستقبلية تنبثق عالمية الإسلام الثانية بنهجها المعرفي القرآني وكَسْبها المستمدّ من خاتم الرسل والنبيين الذي أوتي السبع المثاني والقرآن العظيم. ولكن لكل تاريخ دورته. ولكل دورة جديدها.

(٢) قد ذكرت أن كتاباتي قد تتابعت بعد الفخاخ التي كانت تنصبها أميركا في الخليج، عربياً، وإيرانياً، مستخدمة النظام العراقي في حربين كلاهما فخ كبير، فكتبت وقتها: «أمن الخليج: التعريف والمنحى» (**الفجر**، أبو ظبي، تاريخ ١٩٨٠/٧/٢٧). ولأهمية ما كتبته وقتها ـ وهو موثّق بما يتصل بكتابنا الراهن ما نصّه:

«في ما يتعلق بنا كعرب، ترى الولايات المتحدة أن التزامها تجاه إسرائيل بتطويع المنطقة وتركيعها نهائياً لا يمكن أن يتم بالصورة ـ المثلى ـ طالما ظلت مراكز الفعالية العربية قادرة على التأثير، وأهم هذه المواقع عدا الكثافة البشرية المصرية والموقع الاستراتيجي السوري هي المجموعة النفطية... والهدف من شل الإرادة حجب النفط عن مسار التطور الطبيعي لبلدان المنطقة حتى لا يصبح النفط عامل تطور حضاري وفق الخطط التي يطمح إليها أبناء المنطقة أنفسهم. وبالطبع تدرك واشنطن أن ديناميات التطور الاجتماعي والفكري التي تتحرك على مدى المنطقة ليست مماثلة لحالات الجمود السابقة، وبالتالي لا بد من استباقها للقضاء عليها وقتلها في مهدها بسلب قدراتها الاقتصادية وإعادة توظيفها خارج المسار الحضاري المطلوب».

ثم تتابعت كتاباتي عن «أمن الخليج والمهمات الكبيرة»، واستبقت نيات النظام العراقي، ومخططات من أوكلوا إليه تفجير المنطقة في حرب الخليج الثانية، لاستنزاف ثرواتها وفرض وجودهم البرّي عليها، من بعد فرض وجودهم البحري، بمقال نشرته «**الفجر**» في ١٩٨٦ وبعد غارة الطيران العراقي على حقل أبو البخوش بعنوان «لأمن الاستراتيجي للإمارات وحسابات الحرب الخليجية»، حيث حذرت من امتداد الحرب إلى دول الخليج «فغرفة العمليات ستمتد بالضرورة لتشمل الجهات المعنية بتوثيق العلاقة مع دول مجلس التعاون وبعض الدول العربية المؤثرة عسكرياً، إضافة إلى القوى العالمية ذات المصلحة في أمن دول مجلس التعاون». وهذا ما حدث مؤخراً وتحت طائلة الاحتلال العراقي للكويت. وما زالت آثاره السلبية ممتدة حتى اليوم».

(٣) لم أكن من المرحّبين بقيام مجلس التعاون العربي الرباعي الذي أنشأه النظام العراقي إثر توقف حربه مع إيران، فحذّرت من فخ جديد.

فإذا حاولنا تعريف قيام مجلس التعاون الرباعي بين العراق ومصر والأردن واليمن بمنطق (جيوبوليتيكي)، يأخذ بتركيب الوحدات الإقليمية المتجانسة في وضعها الجغرافي ـ السياسيّ، يمكن لنا أن نطلق على هذا

المجلس الرباعي تعريف «مجلس الزوايا القُطرية على هامش الوحدات الإقليمية الطبيعية». فهو بحكم التكوين، لا يفتقر إلى التجانس الجيوبوليتيكي فقط ولكنه يحدث «التجزئة» داخل الوحدات الإقليمية الطبيعية الأخرى. فالتكوين يحمل عنصراً سلبياً بهذين الوجهين، وعليه ستحدث آثاره الجانبية في وقت قريب بما يدفع العمل العربي إلى حالة من صراع المحاور الإقليمية وما يتبع ذلك من فوضى في القرار السياسيّ:

أ. فالوضع الجغرافي - السياسيّ الطبيعي بالنسبة إلى حيوية مصر الإقليمية أن تتجه نحو حوض وادي النيل والقرن الإفريقي في إطار علاقة ثنائية مع السودان.

ب. الوضع المماثل بالنسبة إلى العراق أن يتجه إما نحو دول مجلس التعاون الخليجي وإما المشرق العربي (سوريا - لبنان - الأردن). وإما أن يكون رابطاً بين الوحدتين العربيتين الإقليميتين، أي بين المشرق العربي ودول مجلس التعاون.

ج. والوضع الطبيعي المماثل بالنسبة إلى الأردن هو أن يتجه نحو وحدة المشرق العربي أو أن يُقنّن وضعه ضمن علاقة ثنائية تتخذ طابعاً إقليمياً جزئياً مع العراق كما حدث في الوحدة الهاشمية الموقتة.

د. والوضع الطبيعي المماثل بالنسبة إلى اليمن هو البحث عن نوع من التنسيق أو التكامل مع مجلس التعاون الخليجي أو الدخول في هذا المجلس حين يتحول إلى اتحاد لدول شبه الجزيرة العربية.

من هنا كان تحذيري أن حرباً جديدة ستنشأ، وأقل التقديرات نشوء أزمات سياسية. وللأسف فقد حدث المحذور الأول، ولم يكن وجود مصر في ذلك المجلس سوى «غطاء» لم تحتسب له مصر جيداً. بل إن السعودية نفسها قد هنّأت بقيام ذلك المجلس.

الفصل الرابع

أُمّة المستقبل ومحاولات التيئيس

لا تملك أمتنا العربية الإسلامية الآن سوى الرفض الكامل للوقوع في الفخاخ الأميركية في أفغانستان تحت شعار مكافحة الإرهاب والحلف الدولي، إذ تبتغي أميركا من وراء ذلك الهيمنة الأحادية المطلقة على العالم، وليس مجرد وراثة أوروبا ومشاركتها أو ملء الفراغ الذي نتج عن انهيار الاتحاد السوفياتي.

إنها هيمنة مركزية جديدة في ظل أقصى مراحل تطورات العولمة، للقضاء على كل «خصوصية» دينية أو قومية أو ثقافية أو حضارية، ولإخضاع مجريات التطور الاقتصادي الوطني، وامتصاص ثروات العالم. وفي سبيل ذلك يمكن لأميركا أن تضحّي ببضعة آلاف من أبنائها تحت أنقاض مركز التجارة العالمي أو مبنى البنتاغون، فهي قد ضحّت من قبل بعشرات الآلاف من أبنائها الذين زجّت بهم في حروب كوريا ثم الفيتنام، فالطبقة النفعية البراغماتية (المتعالية) في أميركا فقدت كل منطق «إنساني» في التعامل حتى مع مواطنيها.

وفي موازاة هذه الإمبريالية الأميركية الجديدة الصاعدة في إطار العولمة الجديدة، وعلى مدى العالم، تحاول إسرائيل تحقيق صعودها على مستوى الوطن العربي ضمن مشروعها الشرق أوسطي، الذي عبّر عنه بيريز في كتاباته الأخيرة، توظف أميركا وإسرائيل مقتضيات العولمة الحديثة العابرة للاقتصادات الوطنية والثقافات والحضارات والقوميات، تحت راية الليبرالية كنهاية لتاريخ الأيديولوجيات والخصوصيات، ولكنهما ـ تحت هذه الراية نفسها ـ إنما تحاولان فرض «مركزيتهما»، أميركا باتساع العالم، وإسرائيل باتساع الوطن العربي، فالليبرالية بالنسبة إليهما لا

ترتبط بقيمة الإنسان وحريته الفردية، ولكن بالبراغماتية النفعية. ثم إن المركزيتين: الأميركية الدولية، والإسرائيلية الإقليمية، تشكلان محاولتي «هيمنة مطلقة» على الآخرين بعد أن تُفقدهم هذه الليبرالية كل انتماء إلى الخصوصية، فتصبح العولمة بالنسبة إلينا أن نفقد نحن خصوصيّاتنا دون أن تفقد أميركا وإسرائيل موجبات الهيمنة علينا. وإن لم نفقد خصوصيّاتنا نصبح في عداد «الإرهابيين». وكل حفاظ على ثروتنا يعني أننا ضد ما يتوجب من التزام في «الحلف الدولي لمكافحة الإرهاب»، وكل إصرار على وتائر نموّنا الاقتصادي الخاص يعني صراعاً مع أنظمة التجارة العالمية ومخالفة لتوجيهات صندوق النقد الدولي وكذلك البنك الدولي الذي يخطف اللقمة من فم صغارنا.

حين فرض الله إرادته على الشعبين الإسرائيلي ثم العربي

يبدو الواقع العربي ميؤوساً منه، ذلك لمن يقرأ الواقع قراءة «مادية» مباشرة، أما من يقرأ الواقع قراءة «كونية» مستلهماً في «كليّة واحدة» جدل الغيب والإنسان والطبيعة، فسيكتشف أن هذه الأمّة العربية المسلمة هي أمّة «القدر الإلهي»، وأن كلمتها تقال في مرتين، المرة الأولى على عهد خاتم الرسل والنبيين محمّد (صلّى الله عليه وسلّم)، وتلك الكلمة الفضلى والأولى، الكلمة المرشدة والمعلِّمة للبشرية جمعاء.

ثم الكلمة الثانية في عصر العولمة والحداثة والتحديث، فهي كلمة «أخيرة». والكلمتان، الأولى والثانية، هما «قدر إلهيّ»، فكلتاهما «فرض» إلهيّ. فالناس لا يستجيبون «طوعاً» لكلمات الله، ولهذا آلف بين قلوب القبائل العربية «فرضاً». وهكذا قال سبحانه وتعالى ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٣].

وكذلك بنو إسرائيل، «فرض» الله عليهم الخروج بالقوة من مصر ودفع بهم إلى استيطان

«الأرض المقدّسة»، وقالوا وقتها: ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ﴾ [المائدة: ٢٢]، ثم أضافوا إلى ذلك قولاً غليظاً: ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُوا۟ فِيهَا ۖ فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ﴾ [المائدة: ٢٤].

البشر لا يستجيبون «طوعاً» لا لله، عزّ وجل، ولا لدُعاة الإصلاح، ففرض الله فرضاً رسالتين أولهما «خاصة» و«جزئية». و«حصرية الخطاب» في «التوراة» التي تعني «العهد» والميثاق هي لبني إسرائيل ثم قادهم «عَنْوة» إلى «الأرض المقدّسة»، وحين رفضوا دخولها قضى عليهم بالتيه في الصحراء أربعين سنة.

والرسالة الثانية للناس كافة، مدادها القرآن، الذي يعني اقتران القراءتين، قراءة بالله وقراءة بالواقع، أو الجمع بينهما، في «المشيئة» الإلهية، وبما هو دون «الإرادة» الإلهية، وهذه هي أيضاً ما دون «الأمر الإلهي».

القرآن العظيم، خاتم كل الكتب، رسالة لكل البشر، كتاب مطلق، يعادل الوجود الكوني المطلق وحركته، ويقابل مطلق الإنسان، فالكون مطلق، وجوداً وحركة، والإنسان مطلق، تكويناً ونزوعاً، والقرآن مطلق، تنزيلاً وكتابه. وفوق ذلك إلهٌ «أزليّ» هو خالق المطلقات وفوقها، خالق كل شيء وموفيه قدره بإحسان وهو درجة الكمال فيه والكمال هو الإطلاق، حتى إنه قد أظهر الكون في ليلة القدر ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]، وكذلك أنزل القرآن تتويجاً لكل النبوءات والرسالات ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٣]. ولكل الناس، مجيداً لا يبلى، ومكنوناً يتكشف، وكريماً ليداوم العطاء، فلا تختزله «تاريخانيّة» محدّدة، ولا تختصره حِقبة معيّنة، يمتد كما الكون ذاته في صيرورة غير متناهية.

هذه الرسالة القرآنية، والخاتمة، فرضها الله فرضاً، ونصر عبده بقوّته، فالرسالتان مفروضتان، للإسرائيليين خاصة، وللعالم كافة، الأولى يهودية والثانية إسلامية،

ولأن «الفرض» الإلهي يقع على الرأس، كان منطق «الاصطفاء» و«الاختيار»: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧]، ثم العرب ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وحمّل الله العرب المسؤولية عن الذكر دون سواهم من الشعوب ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ وَسَوۡفَ تُسۡـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: ٤٤].

وهكذا جمع الله بين «التفضيل» الإسرائيلي الخاص، و«الخير» العربي للناس كافة في دائرة الاصطفاء: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ۞ ذُرِّيَّةَۢ بَعۡضُهَا مِنۢ بَعۡضٖۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣٣-٣٤].

ومن بعد الاصطفاء و«فرض» الديانتين، اليهودية على الإسرائيليين والإسلامية على العرب، جعل الله ما بين الشعبين «تدافعاً»، فمثل الإسرائيليين الذين حملوا التوراة، ثم لم يحملوها كمثل العرب من بعدهم، الذين حُمّلوا القرآن ثم لم يحملوه: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ بِئۡسَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الجمعة: ٥].

وللتدافع العربي - الإسرائيلي، دلالته في مقدمة سورة الإسراء.

إن أكبر خطر تواجهه الأمة العربية ليس هو هزيمة ١٩٥٦ إبّان العدوان الثلاثي على مصر (البريطاني - الفرنسي - الإسرائيلي) ولا العدوان الثنائي (الإسرائيلي - الأميركي) عام ١٩٦٧ على مصر وسورية والأردن، ولكن الخطر الأكبر هو محاولات «التيئيس» والتشكيك في الأمة وقدراتها. وقد سئمتُ وسقمتُ من أقوال لا يزال يكررها «زعيم عربي» من بعد أن ادعى «الأفريقيانية» تعويضاً لزعامته عن عروبته التي لم ينجز من أجلها سوى ما يتناقض معها.

محاولات التيئيس هي مقدمة للتركيع ليتخلّى العربي عن قوميته ويؤصّل لقُطْريته أو إقليميته ويتخلّى عن دينه ويؤصّل لطائفته، وليتخلّى عن ذاته الجمعية، ديناً ووطناً وانتماء، ليؤصّل لفرديته. وهكذا يعيش أو يدخل عصر العولمة مستلباً لكافة مكوّناته،

فلا مبرّر له بعدها لصراع مع إسرائيل أو مواجهة مع أميركا.

جوهرية اليأس أنه ضرب في البُعد «الثالث» أو في الحقيقة «الأول» الذي كوّن بموجبه العربي منذ ما قبل أربعة عشر قرناً، البعد «الإلهي» الذي تكوّن ضمنه وبه، بعد القرآن والبيت الحرام والنبوّة الخاتمة ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: ٤٤].

الجمع بين النقيضين في قراءة الأمّة العربية

إن الذي يعيش أحوال هذه الأمّة - من منطلق الالتزام بها - عليه أن يجمع دائماً بين «نقيضين»، يكْمُن أولهما في «ظاهر» وجودها وتفاعلاته، ويكْمُن ثانيهما في «حقيقة» وجودها واتجاهاته. فعلى السطح تبدو الأمة العربية مفككة إلى عدة أمم طائفية وإقليمية وعشائرية، وأمة مفككة إلى عدة كيانات قُطرية، وإلى عدة إرادات سياسية. فهي أمة غير متوحّدة حول ذاتها. ثم يتعمّق التفكك بالتخلّف، ويتعمّق التخلّف بتباين الأوضاع التاريخية والتطورات الاجتماعية والاقتصادية غير المتكافئة من بدو وحضر. وتتكرّس كل هذه بمتمايزات البيئة الجغرافية - الطبيعية وتعدد التوجهات «الجهوية» كما يقول الإخوة في الجزائر. وهكذا جمعت هذا الأمة - في اتساعها ما بين المحيط والخليج - ما يبدو مركّباً من المتناقضات التي تحول دون وحدتها أو تمحورها حول ذاتها. وتبدو النظرة قاتمة حين يتطلب الموقف إجماعاً لهذه المتناقضات، فإجماعها على موقف يعني تجميعها في البداية، وهذا ما ننجح فيه دائماً على المستوى «الشكْلي» في مؤتمرات القمة مثلاً، وفي حملات «الاستنكار اللفظي» وما نفشل فيه دائماً على المستوى «الفعلي» حيث يتطلب الموقف «الرأي الحقيقي» لكل طرف من أطراف المتناقضات. وخلاصة القول: إن هذه الأمة قد جمعت في اتساعها الجغرافي نقيضَ وحدتها، بما يحتمله هذا الاتساع من التنوع والتعدد المؤدّي إلى الاختلاف والتباين. غير أنه من مشكلات هذه الأمة أنها مدعوّة -

رغماً عن فوارق مركّباتها - إلى اتخاذ موقف موحّد إزاء قضاياها المصيرية، ما دامت هذه القضايا تستهدفها في «مجموعها» وليس في «أَجْزائها»، فهي أمة لا تملك أن توحّد إرادتها في وقت تفرض هذه القضايا عليها أن تسلك «سلوكاً وَحْدويّاً».

هذه نتيجة موضوعية لما هو عليه الواقع الآن، وهي صورة «النقيض الأول» التي تعني «الضياع» الدالّ على «اللاوجود». وفي هذه الحالة فإننا سنتّهم تاريخنا الذي لم يمنح وجودنا مستلزمات وحدته الفعلية. وسنتهم حضارتنا التي لم تستطع أن تؤطّرنا وجدانياً ونفسياً وسلوكياً باتجاه التوحّد. وقد بدأ هذا الاتهام فعلاً، وإن كان بخفاء وتورية، فمنهم من يتهم الإسلام بأنه مصدر «الجمود»، دون تمييز بين الفكر الإسلامي والحالة المجتمعية المتخلفة التي طُبّق ضمنها في وسط شعوب معظمها رعوي وشبه زراعي. ومنهم مَن اتّهم الدين عموماً بأنه مصدر «التجزئة» دون تمييز بين الدين الذي نزل ليوحّد من قبل أربعة عشر قرناً فنجح «وحدة وتوحيداً» والدين الذي حرّف ليُجْتزأ وليمَزّق من بعد أن أُفقِد محتواه التوحيدي، وحُبِس دون التطور باتجاه قِيَمه الكونية الحضارية في هذا العصر الأيديولوجي المغاير. ومنهم من اتّهم سيرتنا التاريخية مشيراً إلى التعسّف والاضطهاد الفكري مُسْقِطاً بذلك قِيَم الغرب الأوروبي الصناعي المعاصرة على أوضاع تاريخية ماضية، ودون أن يميّز بين النهج التطوري الخاص بالأمة العربية والنهج التطوري الخاص بمجتمعات الغرب الذي يتّهمنا ديناً وحضارة وتاريخاً.

والذين يشيرون إلى ذلك بأنه مصدر واقعنا الراهن المفكك لا يملكون سوى محاسبتنا بمنطق «الغير» مفهومياً وفلسفياً. وهم أنفسهم الذين طبّقوا قياسات الغرب الأوروبي في القومية على قوميتنا، وهم عينهم الذين طبّقوا تحليلات الغرب النقدية في مواجهة المؤسّسة الكنسية على فكرنا الديني. الأوائل تعبّر عنهم الاتجاهات «القومية العلمانية» الذين طبّقوا على قوميتنا مواصفات «اللغة، الأرض، التاريخ»،

فاستثنوا الدين من جهة بوصفه تراثاً متخلفاً ثم لم يطبّقوا بعقليتهم العلْمية الضحلة أهمّ إنتاج للفكر الفلسفي الأوروبي وهو «الجدلية» حتى لفهم ما تعنيه مواصفات «اللغة، الأرض، التاريخ». فهم، وإن ادْعوا العلمية والعلمانية - «أجهل» من عبَّر عنها في واقعنا. والأواخر الذين اتهمونا في ديننا لم يدرس أيّ منهم الدور الذي أحدثته التشريعات الإسلامية الاقتصادية في تفكيك بنية المجتمع الاسترقاقي العبودي، أو المجتمع الإقطاعي أو المجتمع ذي الإرهاصات الرأسمالية المبكرة، وكيف أن الإسلام كان بتشريعاته الكابح التاريخي لأي «تركّز طبقي»، وإلا لتمكّن تجار الحيرة والبصرة في القرن الرابع الهجري من تأسيس أول إمبريالية عالمية تسود في ذلك الوقت بمنطق الذهب والتجارة.

إن وعياً متبصّراً «من الداخل» لجوهر تكوين هذه الأمة، لتاريخها، لسياق هذا التاريخ ومكوّناته وجدليّته، من شأنه أن يدلّنا على النقيض «الثاني» لما هو عليه حالها في الظاهر الآن. فالحضارة العربية تحتمل أكثر من حضارة لأنها وريثة كل «الحضارات التقليدية». والإسلام يحتمل أكثرمن رسالة لأنه «خاتم كل النبوات والرسالات». والأرض العربية تحتمل أكثر من انفتاح لأنها في أطرافها متداخلة مع كل العالم. والجنس العربي يحتمل أكثر من جنس لأنه انصهر مع كل السلالات البشرية وخالطها.

هذا «الاتساع العالمي» لتجربة الإنسان العربي جعل «وجوده» يحتمل أقصى حالات التنوّع والتعدّد والتباين، دينياً وجغرافياً وحضارياً ولغوياً. إنه العالم كلّه وقد تنفّس في هذه المنطقة، وهو البحر والصحراء والجبل الأخضر، هو حرارة الاستواء وثلوج الجبال، هو الخليج المنفتح على آسيا والمغرب المنفتح على أوروبا والسودان المنفتح على إفريقيا. هو الذي تحدّث أجداده بالسريانية والسبئية والرومية والقرطاجية والفندالية والمصرية القديمة، وهو الذي يحوي كتابه سِيَر عدة من

الأنبياء والحكماء ويزخر برسالاتهم وتجاربهم. هو العالم كله... بأبيضه وأسمره وأسوده وأصفره.

إذن خصائصنا القومية «عالمية الاتساع والمحتوى»، يمضي التاريخ فيصوغها تدريجاً ضمن بناء قومي متماسك. وما بين البناء التاريخي ـ باتجاه الوحدة ـ الذي يعتمد على هذا التنوع، والبناء الحاضر ـ باتجاه التجزئة ـ الذي يعتمد أيضاً على هذا التنوع، تقع (جدلية التاريخ العربي). وهي جدلية بناء عظيم لم تشهده البشرية من قبل، فعبر كل انفاس العالم المتوافرة فينا سيصاغ وجود كبير منفتح على كل الإنسانية لأنه قد صيغ بكل أنفاسها.

النقيض الإسرائيلي الجذري والكلّي للوجود العربي

أما «إسرائيل» فإنها «نقيض» هذا الوجود كله. ليس الإسرائيلي نقيض العربي من حيث المواجهة والاحتلال، ولكن الإسرائيلي نقيض العربي من زاوية ما يمثله كل منهما في تاريخ البشرية ومعنى الوجود. الإسرائيلية تعني الانغلاق الديني والتقوقع الحضاري والعُصاب المرضي العنصري الوجودي. والعروبة تعني نقيض ذلك كما بيّنّا. فالصراع هنا صراع بين أنفاس العالم وقد تجمّعت في العربي فاتخذ موقع الوسط من العالم، وبين أحقاد الإنسان العُصابي المنغلق وقد تجمّعت في الإسرائيلي الذي اتخذ موقع الوسط من العرب. وإنه لجسم غريب على خصائصنا العالمية، والجسم الغريب يُلفَظ في النهاية. إذن نحن أكثر تفاؤلاً في الحاضر لأننا نعرف تكويننا ونعرف المستقبل. أما هم وإن انتصروا في حرب الحدود فسيخسرون حرب الوجود، والذين يسالمونهم منا لا يعبّرون في تاريخنا إلا عن أضعف حلقاته.

قد انتهى كثير من كتابنا وأدبائنا وشعرائنا ومناضلينا العرب إلى حالة يمكن وصفها بـ«الاكتئاب» الناتج بدوره عن شعور بـ«اليأس» العميق من تردّي الأوضاع

على المستوى القومي كلّه. لم يعد يبصر هؤلاء سوى صورة «الانهيار» التي أصبحت «اصطلاحاً سياسياً» يُسْحَب على هذه المرحلة. وقد مضى بعضهم للتشكيك في موجودية كيان اسمه «الأمة العربية»، وتداعى مع إحباطاته «الراهنة» فاتهم الماضي كله وقال: «لو لم يكن في ذاك الماضي خطأ كبير لما كان الحاضر على ما هو عليه الآن». وظاهرة اليأس هذه يمكن تفسيرها وتشخيصها على المستوى السيكولوجي، ويمكن متابعة آثارها السلبية في ما يمكن أن نتعرف عليه بوصفه أدباً أو شعراً أو فلسفة أو مقالة سياسية معبّرة عن الإحباط العام، والمشاهد عديدة، وتجميعها ثم تصنيفها ثم تحليلها يحتاج - الآن فقط - إلى مجلّدات.

وخطورة هذه الظاهرة ليست «ذاتية»، بمعنى أنها وقفت بتأثيرها على أولئك الذين يعانونها، بل تمتد بتأثيرها السلبي إلى «تقوية مركز» ذلك النوع من المثقفين الذين يتخذون من «يأس» غيرهم مبرّراً لتعاملهم مع «شروط الواقع المريض»، وكيفما كانت هذه الشروط. فالمثقف العربي الذي يستجيب لإحباطاته الذاتية - نتيجة المعاناة - لا يدمّر نفسه فحسب وإنما يفسح أمام السلبيين والنفعيين من المثقفين فرصاً واسعة لتكريس مقولات الإحباط وتعميمها على أبعاد الحياة كلها. لعلّ في وجودنا «الراهن» ما يدعو إلى الإحباط فعلاً، ولكن ليس من المنطق الممنهج أن نكتفي باستنهاض همّة المثقف العربي ضد هذه الظاهرة على نحو «وعظي»، أو على نحو ينطلق من «دَحْضها» أو «التقليل» من أسبابها. فمثل هذا الأسلوب يجانبه كثيراً التفكير العلمي سواء في «فهم» الظاهرة أو «التعامل» معها. فمن أين نبتدئ في فهم هذه الظاهرة، ما هي حقيقتها، وماذا تمثل في السياق التاريخي العام لأمتنا، وما هي علاقتها بفهمنا للماضي «المتهم»، والحاضر «الميؤوس» منه، والمستقبل «المجهول»؟

أسئلة لا بد من طرحها، ثم لا بد من الإجابة عنها. فليست الهزيمة هزيمة أسلحة

ما دامت إرادة الوجود باقية لتعوّض عنها كما عوّضت، وليست الهزيمة هزيمة قرار سياسي يستتبع إرادات سياسية وكيانات سياسية متغيرة بالضرورة ما دامت إرادة الوجود باقية لتحدِث التغيير. المهم أن نتناول «حقيقة» هذا الوجود وإراداته، وما يطرأ على فهمه من عوامل «التيئيس» أو «التصدي».

لعلّني سأضع عنواناً كبيراً في النهاية لتحديد هذه المشكلة بوصفها: «أزمة التكوين الفكري للمثقف العربي». فظاهرة اليأس تبتدئ لدى هذا المثقف بسبب من تكوينه الفكري الذي يتعامل به مع الواقع بأكثر مما في الواقع من انهيار فعلي. ولا أعني بهذا القول أن واقعنا «بريء» ومثقفنا هو «المتهم» وإنما أعني أن المثقف العربي لم يبصر في الواقع إلا عناصر الاتهام فقط، وهي عناصر آنيّة وموقّتة، وتقوم على تحليلات سطحية وعابرة. ولعل نقطة الضعف في تعاملنا مع الواقع العربي راجعة في أصلها إلى بداية فهمنا الخاطئ والمنحرف لخصائص هذا الوجود. وبداية فهمنا الخاطئ تنفذ عميقاً إلى «نوعية» تفكيرنا في معالجته لمبدأ الوجود وفكرة «الحركة». فالفهم الذي ساد منذ البداية هو فهم «سكوني» و«ظرفي» توخّينا فيه «انسجام الصورة» وتناغم الأصوات لنؤكد على معنى «الثبات» في الفكرة القومية العربية وعلى التحديد القطعي الكامل لشكلها ومضمونها. وحين تم لنا «تثبيت» صورة الوجود العربي على النحو الذي تخيلناه نظرياً، اكتشفنا أننا قد قتلنا بأيدينا «معنى» هذا الوجود. لقد حرمناه من أن يتسع لمعانيه الذاتية، وأن يستبطن سيرته الذاتية، وفرضنا على «خصوصيات الغير» - في التعريف والمصطلح - أن تتحوّل إلى «عموميات» نُقنّن بها هذا الوجود العربي. وبما أن خصوصيات الغير هي «نتائج» مستخلصة من تجاربهم وتأطيرات لها، فقد طبّقنا ما سبق له أن انتهى في مرحلة الغير وتحوّل إلى نتائج على وجودنا الذي ما زال متحركاً ولم يعط بعد نتائجه. هكذا جمعنا ما بين النقل «الحَرْفي» عن الغير وممارسة السكونية في نظرتنا إلى الواقع المتحرك فجمّدناه بتعريفاتنا. ولكن حين تحرّك واقعنا

- وهو لا يملك إلا أن يتحرّك - وتحرّك وفق معاييره واتجاهاته هو بالذات وليس وفق معايير الغير واتجاهاتهم، بدأنا نكتشف أننا غير قادرين على ضطبه، لا بنظرتنا السكونية ولا بمعايير الغير، فبقينا «ننهار» نحن أمامه ولكننا ظننا أنه هو الذي ينهار. والحقيقة أن وجودنا العربي هو أقوى من ظاهر معاناته وأقوى من كل عوامل الانهيار والفناء.

الصورة الواقعية الراهنة تقول إننا في مرحلة الانهيار، ولكن أي صورة وأي انهيار؟ أما الصورة فإنها أشكال التجزئة والتخلف والاستغلال التي تسود الواقع العربي، وأشكال التبعية والهزائم المتلاحقة للأمة العربية، والتجزئة القطرية في ظل الأعلام العديدة التي ترفرف في كل بلد عربي، والتجزئة الطائفية والعشائرية في ظل العلم الواحد، ومفاهيم وعلاقات التخلّف الكامنة كطبقة سميكة تغطيها مظاهر حضارة قشرية، والتبعية المباشرة (نتيجة الارتباط) وغير المباشرة (نتيجة العجز) في ظل كل مظاهر السيادة الوطنية. وهناك الهزائم العسكرية التي تقع تترى لتستهزئ بكل مقولات التحرير فتحولها إلى عبارات عن «الصمود فقط» أو إلى عبارة «الاستغاثة» في لبنان ومن قبل في الأردن. ويترافق كل ذلك مع فوارق التركيب في بنية الواقع العربي الاجتماعية والسياسية والحضارية. مجتمعات بدوية آخذة في التحول الاجتماعي بضغط النفط، ومجتمعات زراعية آخذة في الانهيار الاقتصادي والاجتماعي نتيجة النفط أيضاً وسوء تبادلها مع سوق الصناعات العالمية، ومجتمعات تقوم نُظمها على المزاوجة بين شعارات متقدمة وخلفيات عشائرية، ومجتمعات تنمو فيها سيطرة الدولة المستندة إلى فئة العسكر، ومجتمعات تقوم على (توازنات) الطوائف أو حروبها، وأخرى تقوم على توازنات القبائل أو حروبها، وأخرى تقوم على توازنات العرب مع غيرهم أو على حروبهم. هكذا تبدو الصورة صورة انهيار، وبالرغم من مآسي الواقع يصارعنا فيه وعليه عدو لا يرحم «أكثر حضارة» ويستند إلى حلفاء أقوياء على مستوى الحضارة

العالمية، هم منه وإليه. فهل نحن في عصر الانهيار؟ وهل ستصمد هذه الأمة؟ مع كل ذلك لسنا في عصر الانهيار، ولن تصمد الأمة فقط بل ستنتصر!

الصورة في «الواقع» تبدو فعلاً صورة «انهيار»، ولكن انهيار من؟ وأشدد على سؤالي: انهيار من؟!

الفهم الخاطئ للانهيار العربي

الواقع الذي يبدو منهاراً أمامنا ليس هو «الوجود العربي» في حقيقته ومعناه، ومحتواه، وإنما هو «صورة» الوجود القومي في الحدود السكونية التي تصوّرناه بها حين حدّدناه وصنّفناه بمقاييس الآخرين، أي الغير. ليس معنى ذلك أن الإنسان العربي لا تهزّه النوائب ولا تنال من وجوده ولكنّ معنى ذلك أن الإنسان العربي «لم يقل كلمته بعد». والسبب في هذا أيضاً لا يرجع إلى كون الإنسان العربي «مغلوباً على أمره» ولكن يرجع السبب إلى كون الإنسان العربي في بداية الطريق لتحقيق «وجوده المعاصر» الذي يضعه في موضعه الصحيح من نفسه ومن العالم. واتجاه تحقيق الإنسان العربي لوجوده المعاصر بالمعنى التاريخي وليس بالمعنى الظرفي هو اتجاه «حتمي» لا تخفى علينا قوانينه ولا حركته، وهو تحقُّق لا تستطيع أن تعوقه إسرائيل وكل من هم وراء إسرائيل. ثم إن قدرات تحقيق الوجود العربي لنفسه هي قدرات تصل في قدرتها إلى حد «الإعجاز» لا على مستوى العالم الثالث ولكن على مستوى العالم كله.

إذا جاز لي التشبيه في هذا السياق فيمكن القول بأن رجال المهمات الصعبة غالباً ما ينشأون تنشئة صعبة، والأمة العربية - في تاريخ هذا العالم - هي من فصيل المهمات الصعبة. غير أن التنشئة الأولى قبل أربعة عشر قرناً والتي قضت باجتياح النصف الجنوبي من العالم القديم على صهوة فرس وفي أقل من قرن، هي غير التنشئة المطلوبة بعد اكتمال دورة الأربعة عشر قرناً. فأمتنا في تكوينها المعاصر تعيش على

«نتائج» تفاعلات الماضي، التي دفعت بها لأن تمتد في كل العالم الجنوبي زهاء سبعة قرون ثم تنحسر عنه باتجاه ما بين المحيط والخليج خلال السبعة قرون التالية. وبالرغم من أن الحضارة الغربية الأوروبية تعيش الآن عنفوانها وتقدّمها ولاياتها الأميركية المتحدة وتصطحب معها إسرائيل من داخلنا الجغرافي، وبالرغم من أننا في مقابلهم نعيش ما رأيناه من «صور الانهيار»، إلا أنهم وخلال قرن ونصف من الزمان ما زالوا دون تحقيق أمنياتهم الفعلية في هذا الوطن العربي. وما زال الفارق كبيراً بين ما حشدوه وتمنّوه وبين ما أنجزوه. وما عجزوا عن إنجازه في عقد السبعينيات لن يستطيعوا له إنجازاً في الثمانينيات أو بعدها، فالمتغيرات كثيرة، هنا وهناك وعلى المستوى العالمي ، ودولار الأمس ليس كدولار اليوم، والذي كان يتباهى بصداقته لبريطانيا وأميركا فإنما يفعل مثله الآن ـ إن فعل ـ على استحياء ومن وراء حجاب، متعللاً دائماً بضيق ذات اليد وهي حجّة «أقدم مهنة في التاريخ»، أو متعللاً بالخوف من ذات بعضه، ولا يمكن لأميركا وبريطانيا أن تعيش فيه ـ أي داخله ـ كبعضه.

إن ما نراه من صور «الانهيار» هي في الحقيقة «صور التحوّل التاريخي» لهذه الأمة باتجاه مرحلتها «الجديدة» في العصر «الجديد». فطوال السبعة قرون الماضية، التي نسمّيها مرحلة الانحسار، والتي شهدت تمركزنا القومي ـ الجغرافي ما بين المحيط والخليج، بدأت هذه الأمة تعيد بناء واقعها الجديد على أُسس ذاتية، وبدأت تهضم وتدامج ما بين مختلف الشعوب التي استوعبتها في إطارها التاريخي عبر مسيرتها السابقة. بدأت بتحديد شخصيتها «القومية» قبل سبعة قرون، أما شخصيّتها العالمية فكانت قد تحددت من قبل ذلك، أي من قبل أربعة عشر قرناً. ولا تناقض بين «شخصيتها العالمية» التي رافقت مرحلة امتدادها نحو النصف الجنوبي من العالم، وبين «شخصيتها القومية» التي رافقت مرحلة انحسارها عن العالم وبنائها الذاتي لنفسها. ومن هنا نفيتُ أن يكون تحرير صلاح الدين الأيوبي للقدس «تحريراً

دينياً» وقلت إنه كان «تحريراً قومياً» جاء ضمن مرحلة بناء العرب القومية لشخصيتهم الجديدة، وأن التحرير قد انطلق من «وحدة مصر وسورية» وليس من إجماع المسلمين أو مشاركتهم. أما كون صلاح الدين «كردياً» على رأس العرب فإنه لم يكن يمارس عليهم «سيادته» ككردي، كما أن العرب لم يتميّزوا عنه بعروبتهم، وهو الدور نفسه الذي أداه في الأندلس يوسف بن تاشفين الذي لم يطرح نفسه سيداً بربرياً على العرب، ولا تميز عنه العرب بعروبتهم. ويرجع السبب هنا إلى أن العروبة ليست واردة بالمفهوم التمييزي العنصري في التاريخ العربي ضمن مرحلتيه: مرحلة الامتداد والانحسار. وإنما زاوجت المرحلتان التاريخيتان ما بين الخصائص «العالمية» والخصائص «القومية» للإنسان العربي. وكم من مرّة كرّرنا القول بأن الإنسان العربي هو وارث «كل رسالات السماء» التي اختُتمت بالنبي العظيم، كذلك فالإنسان العربي هو وارث «كل حضارات الأرض» التي تجمّعت له تاريخياً وجغرافياً ما بين المحيط والخليج في هذا الحوض الوسط من ملتقى العالم القديم وتياراته الفكرية والفلسفية والحضارية. ثم إن الإنسان العربي - على الصعيد السُّلالي - هو الآن ثمرة لقاح كل تلك الشعوب الأميّة «غير الكتابية» التي تداخل فيها، فهو الآن «وارثها التاريخي» أيضاً. فالإنسان العربي قد استجمع عبر تاريخه «الخصائص العالمية» كافة على المستويات الثلاثة: الديني والحضاري والسُّلالي، فهو خلاصة عالمية لا يمكن أن «تنقسم على نفسها»، لا دينياً ولا حضارياً ولا عُنْصرياً. والذين فهموا القومية العربية خلاف ذلك أساؤوا إلى أنفسهم قبل الإساءة إليها.

إن أمّة استجمعت في ذاتها كل هذه المواصفات طوال أربعة عشر قرناً، وارتكزت على موقع الوسط من العالم ليست أمة طارئة ليعبث بها «حفنة» من اليهود، أو رعاة البقر، فخصائصها العالمية تمكّنها دائماً من امتصاص الطارئ في حياتها، وكل ما يحدث الآن هو طارئ قياساً على حجم وجودنا واتساعه ومعناه.

الميلاد الجديد للإنسان العربي

ولعلنا سننطلق - من بعد البحث في هذه الخصائص العالمية - إلى مراقبة كيفية ميلادها ضمن صورة أخرى معاصرة تترافق تماماً والميلاد الجديد للإنسان العربي، فهذه العناصر تبدو وقد تحرّكت بمجموعها - ومنذ الآن - لتطرح مفهوماً محدّداً للإنسان العربي في هذه المرحلة الجديدة، وهو مفهوم يرقى على المفاهيم الراهنة بأشكالها القومية التي استندت إلى النقل الحَرْفي من الغير، أو المفاهيم الدينية السلفية التي لم تتبصّر بعد مرحلة التغيير التاريخي - الأيديولوجي.

قلت إِننا أمةٌ تنطلق نحو «ميلاد جديد» مندفعة إليه في حاضرها وفي مستقبلها بما ورثته في تكوينه «القومي» من «خصائص عالمية»، فأمتنا وارثة كل «الرسالات السماوية»، وتستوي على موقع «الوسط» من العالم. بذلك جمعت «الكل» في خصائص تكوينها فأصبحت «متسامية» بحكم هذا التكوين على «جُزَيئياته»، أي متسامية على ما تؤدّي إليه هذه الجُزَيْئيات في حال «تفرّدها» أو انقسامها. فهي متسامية على «العنصرية» لأنها نتاج كل العناصر والسلالات البشرية فليس ثمة «عِرْقيّة» في الشخصية العربية، وهي متسامية على «العصبيّة» الحضارية التي جزّأت العالم إلى شرق وغرب وأسود وأبيض لأنها نتاج كل الحضارات العالمية بما فيها حضارات الشرق والغرب وإفريقيا، وهي متسامية على نزعة «الخصوصية الدينية الضيّقة» لأنها نتاج كل الرسالات السماوية التي أودعها الله قلبَ الإنسان وعقله، وهي متسامية على النزعات «البيئية المكانية» التي تعزّز روح الإقليمية لأنها في موقع الوسط من العالم وهو موقع التماسّ مع كل الأمكنة والقارّات. فهذا التكوين العالمي للإنسان العربي ينفي بحكم شموليته وكلّيته تأثيرات «التفرّد الجزئي» أياً كان نوعها. ثم إن هذا التكوين العالمي في كلّياته المتفاعلة والمتداخلة (رسالات سماوية - حضارات إنسانية - سلالات بشرية - موقع وسط) يعطي الإنسان العربي

معنى «الوحدة» الجامعة لكل هذه الأبعاد، والمنفتحة عليها في الوقت ذاته.

والتاريخ كقوة حاملة للزمن ومحمولة به إنما يعمّق مجرى هذه الوحدة، والزمن بما هو «صيرورة» إنما يجري بهذه الوحدة عبر «مراحل» لينتقل بها من حال إلى حال ومن خاصّية إلى خاصّية. ففي البدء، أو طوال القرن الهجري الأول كان «الاتساع بالفتح» الذي فجّر أقصى ما لدى «شعب القبائل الأُمّية العربية» من طاقات على طريق الرسالة، فغسلنا أقدامنا في مياه الأطلسي والهادئ على السواء. غير أن ذلك الاتساع كان «يتمحور» تدريجاً حول مركزية داخلية في عمق الوسط طوال المرحلتين الأموية والعباسية. ثم انحسر هذا الاتساع عن الأطراف ليظل متوحداً بمنطقة الوسط التي هي مستودع كل الحضارات البشرية بقِيَمها وفلسفاتها وأفكارها، فبقينا طوال مرحلة الأمويين والعباسيين التي أعقبتها ونحن في حوار دائم «بعضنا مع البعض الجديد»، مِلَلاً ونِحَلاً ومذاهب وفلسفات وأدياناً وعلوماً شتّى. فتدامجت - في موقع الوسط هذا - الرسالات بالحضارات بالسلالات، فكان «الإنسان العربي الجديد» بمعنى الولادة في ذلك الوقت، أي من القرن الهجري الأول إلى القرن السابع الهجري (تقريباً).

والتفت «منطق التاريخ» ليسائلنا: أبتلك القوى الإبداعية الحضارية شبه المتناهية وما أبدعتم حضارة ذات قدرة على الاستمرار والتواصل كما فعل الغرب؟ ونعود هنا إلى «سطحية» المنطق المتسائل من جديد، لا دفاعاً عن التاريخ العربي أو عن الإنسان العربي ولكن «فهماً» لهذا التاريخ ولهذا الإنسان. فالمتسائلون قد مضوا لأكثر من اتهام وإجابة، فنحن في نظرهم مجرّد «نقلة نصوص» توافر العالم من حولنا على إبداعها، وكنا نعيش على هامش الحضارات بالرغم من سيادتنا «الاستخلافية» عليها. وتنتهي محاجّتهم بالقول: لماذا لم تفجّروا إذن الثورة الصناعية وقد توافرت لكم كل مقوّماتها في القرن الرابع الهجري، حيث كنتم - أي نحن - سادة الذهب والتجارة وأولياء الأمر في الجباية والخراج؟

وإجابتنا واضحة فبناؤنا التاريخي، بنوعيته وكيفيته ومساره وأهدافه، ليس هو بالنموذج المماثل للتاريخ الأوروبي بحيث يمكن أن نرى أن ما نجحوا فيه هو ما فشلنا فيه. فتاريخنا لم يحاول أن يتجه نحو الثورة الصناعية، ولا توافرت مقوّماتها الاقتصادية والاجتماعية في القرن الهجري الرابع. فمهمة التاريخ العربي كانت تمضي لما هو أبعد من الثورة الصناعية على النمط الأوروبي الغربي، كان منهج فعلنا التاريخي هو إرساء الأساس «الجدلي» لبناء الإنسان، لا لبناء قاعدة مادية تنمو عليها وبها «طبقة» تفني طبعة أخرى ثم تكرّس لآلة تستعبد الإنسان. في تاريخنا اتحد «الغيب» و«الإنسان» و«الطبيعة» للوصول إلى هدف «حضاري كوني» يرقى على «الثنائية» التي سار عليها التاريخ في مناطق أخرى، فتاريخنا ليس هو «ثنائية وحدة الغيب مع الإنسان» ضمن التصوّر «اللاهوتي» للحركة الكونية. وتاريخنا ليس هو «ثنائية وحدة الإنسان مع الطبيعة» ضمن التصوّر «المادي» للحركة الكونية. وتاريخنا ليس هو «ثنائية وحدة الغيب مع الطبيعة» ضمن التصوّر «الحلولي» للحركة الكونية. فالتاريخ الذي يوحد بين الغيب والإنسان بمنظور لاهوتي لا يفعل إلا ما فعلته الكنيسة في القرون الوسطى فأبدعت أكثر النصوص «خُرافة» في فكر الإنسان. أما التاريخ الذي يوحّد بين الإنسان والطبيعة فلا يمكن أن ينتج سوى حضارة «مادّية وَضْعِيّة» تسحق كَوْنية الإنسان، وهي الصورة التي انتهى إليها عالم اليوم ما بين الرأسمالية الصناعية والماركسية بوجهيها المتخلف والمتقدم، وكلتا الطريقتين ليستا بطريق التاريخ العربي، لا الطريق اللاهوتي ولا الطريق المادي الوضعي. فالطريق في تاريخنا هو طريق وحدة «الغيب والإنسان والطبيعة». وبتفاعل هذه القوى بعضها ببعض ظهر منذ القرن الهجري الأول «إنساننا العربي الجديد»، الإنسان الحامل لخصائص الوحدة الكونية والمعبّر عنها في نزوعه التكويني وحركته التاريخية.

كان يمكن للإنسان العربي ـ لو لم تكن حركته التاريخية مقيّدة منذ البدء بالإسلام

- أن يكون أكبر متجبّر في التاريخ. إذ كان يمكن أن يقيم من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بالشعوب «المقهورة» أشكالاً تعسّفية تؤمّن له سرقة كل «فائض قيمة» في إنتاجها، ولتسهُل عليه وقتها أن يقيم «الأساس المادي» لما هو أكبر من «ثورة أوروبا الصناعية» ومن ثم «التكنولوجية» التي تستعبد بها الشعوب اليوم. غير أن «تشريعات» الغيب الذي حمل التاريخ العربي قد دمّرت علاقات «الاستغلال» كافة فحدّد «الشكل التاريخي» لتطوّرنا على نحو حضاري وإنساني مغاير، فكيف كان تدخّل الغيب وما هو أثره الإيجابي في تاريخنا؟

الميلاد الجديد يجمع بين الإسلام والإنسان

في دراسات التاريخ يبحث بعض المعاصرين عن «صراع الطبقات»، ويبحثون عن «التواصل» عبر قوى «النفي» المتدافعة. يحاولون الوصول بشكل «هندسي» أو بشكل «جذري» إلى لولبية التطور، وبالطبع فإنهم في هذا السياق يردّون كل «الظواهر» إلى تشخيصاتها الاجتماعية الوضعية تحت مُسمّيات كثيرة. حتى في تاريخنا العربي، يحاول البعض الآن «إعادة» تفسير هذا التاريخ بما يتلاءم وأجواء هذه «المعارف» الجديدة.

لدى تطبيق هذه المناهج في البحث والتقصّي لظواهرنا التاريخية، فإنه من الواضح جداً أنها ستكتشف «عوامل مغايرة ومختلفة» ذات تأثير فعلي في مسيرة تاريخنا. ولولا هذه العوامل لكان يمكن لمسارنا التاريخي أن يأتي مقارباً لمواصفات هذه المناهج المادية الجدلية التاريخية، بكل ما عرفه تاريخ العالم من صراعات طبقية.

سيكتشف المؤرّخون أن تاريخنا كان دوماً هو تاريخ «تفتيت الطبقات» لا تاريخ «تركيز الطبقات» كما كان عليه الحال في أوروبا. وسيكتشف المؤرّخون أن تاريخنا كان دوماً هو تاريخ «التدامج مع الشعوب» لا «التميّز عنها والتعالي عليها»، فتاريخنا

يجمع في «جوهريته» ما بين التفتيت الطبقي والتدامج الإنساني الذي تمّ عبر دورات حضارية متعددة. ولتوضيح هذا المعنى أقول:

على صعيد التشريعات الاقتصادية الإسلامية يفهم الفقهاء والمفسّرون وبعض الناس أن مصدر هذا التشريعات هو الحدّ من «غُلَواء» الظلم الاجتماعي، فالإسلام قد استنّ شرائع للمجتمع «العبودي» كفل بها «حقوقاً» للعبيد، كما استنّ شرائع بالنسبة إلى المجتمعات الزراعية والتجارية أبرزها «الزكاة» و«تحريم الربا» إضافة إلى ما يلازم هذه الشرائع من «الحضّ على الصدقة والإنفاق» وتنمية دافع الفضيلة في الإنسان. هذه هي حدود الفهم الديني لظاهرة التشريعات الاقتصادية في الإسلام.

على صعيد فهم آخر، وهو الفهم التاريخي الذي يقوم على دراسة نشوء الطبقات وتطورها، نجد أن لهذه التشريعات الإسلامية الاقتصادية وجهاً «جدلياً» خطيراً، وقد انعكس هذا الوجه الجدلي على تطور الطبقات بما منع من «تركّزها» و«تواصلها التاريخي». فكل طبقة تنمو بتركيز فائض القيمة المستثمر من جهد مَن هم تحت طائلتها، عبيداً أو فلاحين أو عمالاً، وجاء الإسلام فحدد علاقات للإنتاج تتناقض مع الوسائط المادية لتركّز فائض القيمة. فالفلاح يمارس حقوقاً بوجه مالك الأرض على غير غرار علاقات الإنتاج التي عرفها المجتمع المصري العبودي التي عرفتها مجتمعات «قنانة الأرض» في مختلف أنحاء العالم. والدارس بالتفصيل لهذه التشريعات بدءاً من النُظم التي أرساها الرسول الأعظم في مجتمع المدينة ثم ما أثارته أرض «الصوافي»، والتقاليد التي اتّبعت في «المساقاة» و«المزارعة» و«المغارسة» ونُظم ملكية الأرض «البور» والأراضي «المرويّة»... إن الدارس لهذه التشريعات سيعرف لماذا لم يعرف التاريخ العربي «النظام الإقطاعي» بما تعرفه به الدراسات الحديثة.

ثم هناك نظام «الزكاة» الذي منع «تركّز الثروة» في قبضة «جيل واحد» إضافة إلى نظام «الإرث» الذي منع «تواصل الثروة» عبر «الأجيال»، ويأتي «فوق» ذلك

كله «تحريم الربا» الذي يعتبر من أفعل الوسائط المالية لتركيز الثروة وبالتالي تركيز الطبقة.

إن هذه التشريعات متى دُرِست بعناية ودِقّة من منظور تطوّري تاريخي تؤكد لنا على دور الإسلام الحاسم في تفتيت «البنية الطبقية» عبر تاريخنا الطويل. وقد كان يكفي أن تغيب مثل هذه التشريعات الاقتصادية العظيمة ليملك أحدنا وعائلته ما لا يطمح إليه آخرون عبر التاريخ. وبالحيلولة الإسلامية ما بين تاريخنا والتركّز الطبقي، أياً كان شكله الإنتاجي، فقد غابت «الطبقة الاجتماعية القائدة» وغابت في المقابل الطبقة الاجتماعية المناقضة لها. فالإسلام بما رسمه من شرائع «العدالة» الاجتماعية إنما كان «يفتّت» تاريخياً الوجود الطبقي نفسه حتى لا تعلو فئة على فئة في هذه الأمة.

وتاريخنا العظيم لا ينتهي بنا إلى هذه النتيجة فقط، وإنما يتأثر بوجه آخر هو وجه «التدامج الإنساني»، فالتاريخ الشامل عبر أربعة عشر قرناً هو تاريخ متّسع لتدامجات شتّى ما بين العرب وغيرهم. ودون تفصيل تاريخي للموجات البشرية العديدة التي تداخلنا بها، فإن نظرة عابرة إلى «الدورة الزمنية» لهذا التداخل توضح لنا أنه ما مرّ «قرن» دون ابتعاث جديد لهذه الدورة مع شعب من الشعوب. وقد أثرت كل دورة بما حملته من قوى جديدة على تركيبة السلطة وغيّرت موازين «مِلْكيّة الأرض»، وغيّرت كذلك المسيطرين على توجيه السوق الداخلي وعلى علاقاته الخارجية. ويكفي في هذا السياق أن نتخذ من تغيّرات مِلْكيّة الأراضي في مصر منذ عهد الخليفة المعتصم إلى آخر مملوك قبل عهد محمد علي باشا دليلاً على ذلك. والأمر نفسه ينطبق على بلدان الوطن العربي الأخرى. فالتدامج مع هذه الشعوب، الذي كشف الله عنه في مطلع سورة الجمعة[١]، هذا التدامج قد أضاف إلى التفتّت الطبقي عنصر و«الاهتزاز الاجتماعي» الذي لم يستقر في أيّ ملكية، كما حال هذا التدامج التاريخي بالشعوب

خلال دوراته العديدة دون استقرار سلطة سُلالية معيّنة تستطيع أن تستحوذ لنفسها على رَيْع الأرض.

إذن، تاريخنا هو تاريخ «تفتيت الطبقات» لا تاريخ «تركيز الطبقات»، وهو تاريخ «التدامج» مع الشعوب لا تاريخ «التعالي» على الشعوب، وتاريخ بهذه الصفة الحضارية لا يمكن أن يؤدي إلى النتائج الاقتصادية والاجتماعية نفسها التي انتهى لديها عند غيرنا. ففي حين أصبحت «الطبقة» هي محور الهاجس «الثوري» في الغرب جعل تاريخنا من «الإنسان» مصدراً للاختيار والحياة، ومصدراً للتغيير، ومحوراً للفعل والتأثير.

حين غفلنا عن هذه المعاني التاريخية ذهب المنظّرون العرب يبحثون عن التغيير في «الطبقة» ولا في «الإنسان»، متبنّين بذلك مفاهيم لا طبقة لها وغافلين عن إنسان لا طبقة له، وكان ذلك أحد وجوه الأزمات في تكوين المثقف العربي وإحدى نتائج فشل الأنظمة التي تصدّت لقيادته.

قلنا: إن منهجية حركيّتنا التاريخية تعطي دلالة قطعية على وحدة فعل «الغيب والإنسان والطبيعة»، مما يجعل تفسيرنا للتاريخ يستبعد المفهومين «اللاهوتي» و«الوضعي» وبذلك تطرح دراسات الوجود العربي «تجربة فلسفية جديدة» أمام الإنسان المعاصر في نظرته الكونية.

وقلنا: إن تطبيق هذه المنهجية الجديدة في التفسير على مسيرة تاريخنا العربي ستقودنا إلى أن نكتشف أن تاريخنا قد اتّسم «بتفتيت التركز الطبقي» إضافة إلى «المدامجة بين الشعوب عبر دورات حضارية ـ زمنية ذات خصائص مختلفة». ونخلص من هنا إلى النتيجة «اللاطبقية في بناء الإنسان العربي»، وإلى النتيجة «الإنسانية» في منحاه القومي.

وقلنا: إن حصيلة ذلك كله تنتهي إلى بلورة وجود عربي متحرّر من الطبقية،

ومتفاعل بفعله مع الغيب والطبيعة، ومنفتح على كل الحضارات والسلالات ومتبصّر في كل أنماط التراث الديني كما حدّد القرآن.

تشكّل هذه المقولات «الإطار الفلسفي» لبحثنا في الوجود العربي وقضاياه، فنحن لا نستبعد الدين وإنما نؤكد عليه باعتباره دلالة على تأثير الغيب في الواقع، كذلك لا نستبعد قوانين الطبيعة ونصادرها بشكل لاهوتي كما فعلت الكنيسة إزاء «غاليلو» الذي أثبت حركة دوران الأرض. كذلك لا نلغي دور الإنسان الذي يحلّ في موقع الوسط بين الغيب والطبيعة.

ثم إننا نعتبر أن هذا «الإطار» الذي يوحّد ما بين الغيب والإنسان والطبيعة هو أرقى نتيجة فكرية يمكن أن تثبتها حركيتنا التاريخية التي كوّنت إنساننا العربي تكويناً حرّرته به من أَسْر الطبقية الاجتماعية ـ الاقتصادية، ومن أسر الشوفينية القومية، ومن أسر العصبية الحضارية، ومن أسر التعنّتية الدينية، ومن أسر الإقليمية المكانية.

من هنا تتحدد «كيفية مخاطبة» الإنسان على طريق بنائه الحضاري الذي يستلهم آفاق هذا التكوين الفلسفي ـ التاريخي. وقد أدّت «أخطاء المخاطبة» التي عمد إليها كثير من المدارس الفكرية إلى تقليص دور الإنسان العربي في معركة وجوده، كما سهّلت على آخرين الانحراف بمعركة هذا الوجود، لأن هذه المعركة لم تطرح ضمن بنائها الفلسفي ـ التاريخي الصحيح.

مثال على ذلك الموقف من إسرائيل: فالموجود الإسرائيلي ـ ضمن منهجنا الفلسفي ـ التاريخي لا يشكل مجرد «احتلال استيطاني» لبقعة حسّاسة في الوطن العربي، ولا يشكل مجرّد «قاعدة إمبريالية» لاستنزاف الأنظمة الثورية، ولكنه يشكل «النقيض البديل» للوجود العربي نفسه. فالحركة الصهيونية التي تجسّد الغطاء الأيديولوجي للكيان الإسرائيلي ترتكز على كل الخصائص التي «تتناقض» مع خصائص الوجود العربي.

فالصهيونية هي التعبير عن الدين اليهودي ضمن أقصى حالات العداء للديانات

الأخرى، ويتحوّل الدين لدى الإسرائيلي إلى سياج للعزلة وإلى «خصوصية تاريخية» لا يشاركه فيها الآخرون. والنقيض تماماً في تجربة الإنسان العربي هو الإسلام الذي طرح منذ يوم حِراء وارثاً لكافة الديانات وخاتماً لها ومنفتحاً عليها. والتناقض الثاني هو في التكوين التاريخي للإنسان اليهودي، فاليهودي ينشأ على «عصبية عِرقية» تتعالى بعنصرية الدم وبالتالي ما حاكمتهم النازية الألمانية (الآرية) إلا بعين مفاهيمهم حين استعلت عليهم بنقاء الدم الآري. أما التكوين التاريخي للإنسان العربي فهو تكوين التدامج مع كل السلالات والانفتاح على كل الحضارات الإنسانية. وهذا هو الفارق بين الخصائص «العالمية» للإنسان العربي والخصائص «الشوفينية» لليهودي المُتصَهْيِن. فإسرائيل تحتوي على كل الخصائص البنائية والتاريخية التي تتناقض قطعياً مع خصائص الوجود العربي. في الصهيونية يتحوّل اليهودي - وبما يساعده عليه تاريخه – إلى «ضد» للعالمية، إلى «ضد» للقوميات البشرية، إلى «ضد» للحضارات الإنسانية، إلى «ضد» للرسالات السماوية، وبالتالي إلى ضد لكل ما يعبّر عنه الوجود العربي. فمعركتنا مع إسرائيل هي «معركة وجود ضد بديل مناقض» وليست معركة «حدود» ضد «احتلال استيطاني». وفي إطار هذه المعركة يجب أن نفجّر نحن كافة خصائص وجودنا المناقضة للوجود الإسرائيلي، دينياً وقومياً وحضارياً وتاريخياً ومكانياً.

إن بناءنا التاريخي المعاصر، الذي يشهد حالياً بداية ميلاد الإنسان العربي الجديد المشبع بهذه الآفاق، لا يملك إلا أن يفجّر معركته «الكلّية» بوجه البديل الإسرائيلي المناقض. وليس لنا خيار، كذلك ليس لهم من خيار، إلا أن يهزم أحدنا الآخر هزيمة «قطعية ونهائية»، ومع «ثقتي المطلقة» بأن النصر «التاريخي» هو في أيدينا كما قرره الله في سورة «الإسراء» فإني على ثقة بأن ذلك النصر لن يعني فقط دمار إسرائيل بل سيعني أيضاً تحرير الشخصية اليهودية من بنائها التاريخي الزائف. فحين ينبثق فجر

الإنسان العربي فلن يشاركه نقيضه على أرضه. كذلك فإن معركة انتصار الإنسان العربي ستعني ابتعاث كل القِيَم والخصائص العالمية التي كوّن بموجبها الإنسان العربي نفسه، بل إن فهم هذه الخصائص هو طريقة لفهم نفسه أولاً وهو على طريق معركته «القومية» والتي تعني في جوهرها معركة السلام والوحدة الإنسانية ضد ما تمثله الصهيونية.

البداية إذن هي بتصحيح مفاهيمنا الفلسفية والتاريخية، وإعادة مناقشة تركيباتنا الاجتماعية عبر مسيرتنا، وإعادة تحديد مفاهيمنا القومية بما يحرّرها من إسقاطات الفهم الأوروبي عليها. ونحن على طريق المراجعة شاء بعضنا أم أبى... ونحن على طريق التغيير الجذري شاء بعضنا أم أبى. والثقة قائمة في الله وفي الأمة وفي التاريخ، ثم في العمل «الجماعي» والجهد «المؤسسي» و«الاجتهاد النوعي».

الهوامش:

(١) ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْمَلِكِ ٱلْقُدُّوسِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۞ هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۞ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُواْ بِهِمْ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۞ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ۞ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الجمعة: ١-٥].

الخاتمة

وهل إلى خروجٍ من سبيل؟

ما عنيته في هذه الدراسة الموجزة، ألاّ تسلّم الأمة «عربية في مركز الوسط من العالم» و«إسلامية تمتد ما بين المحيطين الأطلسي والهادي» قدرتها لحفنة من الجهلة المتخلفين تحت دعاوى المجاهدين الأفغان، فمصيرنا، إسلاماً، وعروبة، أكبر منهم ويتجاوزهم.

فالتدافع الحقيقي هو بيننا وبين إسرائيل، فإن كان «المجاهدون» الأفغان مسلمين حقاً فهم «امتداد» لهذا التدافع وليسوا بدلاء منه كما أراد، لنا ولهم، السادات وبريجينسكي بعد اتفاق كامب ديفيد.

فالله، سبحانه وتعالى، قد قضى باختيار مكانين فضّلهما في الأرض، وقضى باختيار شعبين فضّلهما بين الناس.

المكان الأول هو «الأرض المقدسة» التي يسمّيها الفلسطينيون باسمهم خلافاً لحقيقتها ومُسَمّاها، والتي يسمّيها الإسرائيليون باسمهم خلافاً، أيضاً، لحقيقتها ومُسَمّاها، فهي ليست بفلسطينية ولا بإسرائيلية، ولكنها «الأرض المقدسة» التي تستمدّ قدسيّتها من علاقة الله بها، فهي أرضه وليست أرض الفلسطينيين أو الإسرائيليين، وفيها، مارس الله «الحاكمية الإلهية» مباشرة عبر الأنبياء، دون استخلاف لأحد، فلما تمرّد الإسرائيليون على الحاكمية الإلهية المباشرة، وطلبوا ابتعاث ملك منهم، كانت «حاكمية الاستخلاف» بداية بداوٴود وسليمان. فمن يستقرّ به المقام في هذه الأرض المقدسة فعليه أن يستجيب لكلمات الله و«إرادته»، أكان فلسطينياً أم إسرائيلياً، وإلا ساد منطق التدافع والذبح والمجازر.

ولأن الإسرائيليين يدركون ذلك «دينياً» وإن تظاهروا بـ«العلمانية الصهيونية» فإنهم يستهدفون السعودية والقائمين عليها من آل سعود، بل يحركون منذ الآن اتجاهات سخيفة في العالم الإسلامي تنادي بتدويل الحرم المكي والمدينة المنوّرة، لجعل الحجاز «مشاعاً» أمام التقدم الإسرائيلي.

ولكن لأن الله هو الأعلم بمنطق «التدافع» الذي فرضه على الشعبين، وما بين الأرض الحرام والأرض المقدسة، فقد جعل من السعودية أحد أكبر وأهمّ مستودعات النفط في العالم، وكذلك من هم «حول» أُمّ القُرى، من الكويت وإلى قطر والإمارات، وذلك تبعاً للمسؤولية عن الذكر، وهي مسؤولية تخصيصية لا علاقة للجهاد في أفغانستان بها، بل هو انصراف عنها.

دوائر الفعل الإلهي

هذه الدوائر، ومنها تحريم مكان وتقديس آخر، واصطفاء شعبين، ثم تدافعهما، أكبر من أن تحيط بها عقليّات وضعية المنهج أو حتى عقلانية موضوعية.

العقلية «الكونية» وحدها هي التي تنفذ إلى ذلك حين يتم تأسيسها بموجب كتاب «كوني» مطلق هو «القرآن» الذي جعله الله مفتاحاً لفهم «أمره المنزّه» و«إرادته المقدسة» و«مشيئته المباركة». حيث تتحد في «مكنوناته» تلك الثلاثية الجدلية: «جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» حيث نفهم من خلالها لماذا الثراء والنفط هنا، ولماذا الفقر والجوع هناك؟ ولماذا «عاد» الإسرائيليون من وراء التاريخ ليتحدثوا عن الحق التاريخي والديني في الأرض المقدسة ولم يذهبوا إلى وطن بديل آخر؟ ولماذا هذا التدافع الفلسطيني معهم باسم «الحق القومي» والديني معاً؟ بل ولماذا الزلازل والبراكين والفيضانات وهو سبحانه «الرحمن الرحيم»؟ بل ولماذا احتراق الأطفال دون سنّ الحُلم، ولم يرتكبوا بعد خطيئة، في المذابح والمجازر، سواء أكان لآبائهم يد فيها أم كانوا أبرياء؟!

تساؤلات لا يُجاب عنها إلا بفهم هذه الجدلية الثلاثية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) ومن خلال الكتاب القرآني الكوني.

هذا البعد «الإلهي - الغيبي»، وهو أهمّ أركان الجدلية الثلاثية، غير معترف به في الدراسات المعاصرة، لأنه في تقدير الكثيرين غير علمي وغير موضوعي وغير تطبيقي ولا يخضع لمقاييس تجريبية.

ثم إنه يقود - في تقديرهم - لابتعاث «فكر خرافي أسطوري» سبق للفيلسوف أوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) أن دحضه بوصفه نهجاً «لاهوتياً» أعقبه نهج «عقلي طبيعي» ثم «وضعي». وسبق لعالم النفس سيغموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) أن دحضه أيضاً باعتباره نهجاً خُرافياً يعقبه دين ثم علم، وكذلك العديد من الفلاسفة. فلا نفتح بقولنا هذا حول «البُعد الغيبي» سوى أبواب «الخُرافة الأسطورية» و«القدرية الإلهية» التي تستلب الإنسان والطبيعة معاً.

ومما يبرهن على ذلك اشتمال القرآن نفسه على كثير من قصص «الجن» و«الملائكة» والكائنات غير المرئية، وحتى مخاطبة سليمان للجن والطير والنمل.

إنها «أزمة معرفة إنسانية» وليست «مشكلة تطور» عقلي من اللاهوت إلى العقل الطبيعي ثم الوضعي، أو من الدين إلى العلم. وجوهر الأزمة يكمن في الفارق بين العقل الوضعي المحدود بالتجربة البشرية والعقل «الكوني» الذي يتسامى إلى «المطلق»، بما في ذلك مطلق الطبيعة ومطلق الإنسان.

في إطار الفكر الكوني فقط يمكن أن نفهم كيف خاطب سليمان النمل والجن والطير، وذلك دون أن نكون لاهوتيين بمنطق «أوغست كونت» أو خُرافيين بمنطق «فرويد».

بل بهذا المنطق الكوني نفسه نستوعب ثم نتجاوز أرقى المناهج المعرفية المعاصرة بما في ذلك المعرفية «الإبستيمولوجية» التي فككت كل شيء وأغرقت المعرفة في بحر من النسبية الاحتمالية المفتوحة دون قدرة على التركيب من بعد التفكيك.

خلق الكون ليس عبثياً

لم يخلق الله ـ سبحانه وتعالى ـ هذا الكون عبثاً، وإنما خلقه بغاية «الحق»، وامتد بهذه الغاية زماناً ومكاناً: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۞ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان: ٣٨-٣٩].

فالخلق الإلهي للكون ليس عبثاً، وليس ملهاة إغريقية، ولم يخلق الله الكون لتغيب عنه «إرادته» رغم ما يغترّ به الناس من ظاهر «المشيئة الإلهية» بقوانينها العلمية الطبيعية والتطبيقية، غافلين عن فعل «الإرادة الإلهية» التي تتحكم في الزمان والمكان، وغافلين عن «الأمر الإلهي» الذي يعلو حتى على الإرادة الإلهية التي تعلو بدورها على المشيئة الإلهية.

إذن، ما قلته في الصفحات السابقة هو نقطة من بحر هذا الفهم الكوني المستمد من كونية القرآن، ورؤية الوجود وحركته من خلاله، وجَمْع بين بعد الغيب والإنسان والطبيعة.

فلغيري من الوضعيّين أن يحلّلوا الأحداث بمنطق استراتيجي موضوعي، فهم لا يعلمون ـ بحكم ثقافتهم ـ إلا «ظاهراً من الحياة الدنيا»، ولكن نهجي ومنهجي غير ذلك لأن الرؤية الكونية تعطي غير ذلك.

المهمة الملحّة، ومن هنا نبدأ

ولأني لم أرد أن تفهم الرؤية الكونية كبعد «غيبي أُحادي» بمعزل عن جدل الإنسان نفسه وجدل الطبيعة، فالثلاثية متكاملة جداً، وإنما كان إلحاحي في الجزء الثالث من هذه الدراسة على العمل «المؤسسي» و»الجماعي» انطلاقاً من مقدمات مشروع مركز دراسات المناهج والأنساق الحضارية.

من خلال نسقنا الحضاري العربي ننفذ إلى مكوّنات إنساننا العربي، ومكيّفات سلوكه الفكري والاجتماعي، والتعرّف على المنهج الذي كوّنه، ثم الاتجاه به إلى التجديد النوعي ودرء الاستلابات عنه ولا سيّما الأصولي المتطرف منها.

إنّ من شأن الحضارة العالمية المعاصرة توظيف كافة النظريات العلمية ومناهج التحليل المختلفة للكشف عن ظواهر السلوك الإنساني. ومن هنا تُطبّق على الإنسان مناهج علم النفس الاجتماعي التحليلي وفي إطار يحتوي كل متاحات الدراسات الأنثروبولوجية أو ما نترجمه بعلم الإناسة بالإضافة إلى التاريخ واللغويات أو علم الألسنية.

وهذا النوع من التحليلات يُعتبر من أخطر الأسلحة المعاصرة بالنسبة إلى القوى التي تعمل لمصلحة مجتمع معين (قوى التطور والتغيير) والقوى الأخرى التي تعمل ضد المجتمع (قوى الإحباط والتدمير). فالقوى الإيجابية تحاول عبر دراساتها وكشفها عن النقائض السلوكية ليندفع على طريق الحضارة والتطور. أما القوى المعادية فإنها تسعى عبر اكتشافاتها التحليلية إلى وضع المخططات الملائمة لاحتواء تفاعلات المجتمع ضمن السيطرة عليه. وإسرائيل تشكل في عالمنا العربي هذه القوة التدميرية الإحباطية. وأود أن أشير هنا إلى توظيف محدود للدراسات الإسرائيلية عن الشخصية العربية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية المخصصة للعرب، ولا سيّما مواد برنامج «العم حمدان» و«ابن الرافدين» و«زكي المختار» الذي وصفته مجلة «فلسطين الثورة» (عدد رقم ٢٧٣ تاريخ ١٩٧٩/٣/٢٦ صفحة ٤٧) بأنه قد حقق في حرب حزيران/يونيو ما لم يستطع أن يحققه مردخاي غور قائد سلاح المظليين.

غير أن التوظيف الحقيقي والكامل والفعّال لـ«دراسات الشخصية» يمتد لأبعد من المجالات الإعلامية. ويتعداها إلى ما هو أخطر في السيطرة على الشعوب. بل إن هذا النوع من الدراسات نفسه لم يتطور بشكل فعّال إلا في إطار الحرب العالمية الثانية، وفي قمة نشاط الولايات المتحدة لإخضاع غيرها من الشعوب. فقد أدّت تلك الحرب إلى ضرورة أن يتفهم الأميركيون اليابانيين بغرض السيطرة على الحرب والوصول إلى سلم دائم ولذلك استدعت الحكومة الأميركية عدداً من الأنثروبولوجيين

وعلماء النفس وطلبت إليهم تحديد الإطار الصحيح للشخصية اليابانية والكشف عن خصائصها السلوكية. وقد واجهتْ أولئك العلماء مشكلة عويصة إذ كان ينبغي وقتها أن تتم تلك الدراسة عن بعد باعتبار أن الدراسة الميدانية كانت مستحيلة في ظروف الحرب. وقد استُخدمت نتائج تلك الأبحاث في إعداد البرامج الإذاعية الموجهة إلى اليابان وفي كتابة المطبوعات والنشرات المختلفة واستخدمت في تدريب الجيش الأميركي وضباط البحرية الأميركية وإعدادهم للحكم العسكري لليابان، وأخيراً في كيفية إعداد معاهدة السلم مع اليابان ضمن تطويق كامل للشخصية اليابانية وعزلها عن دورها التقليدي في الشرق مع محو أصالتها، وتحويلها إلى تابع مقلِّد للحياة الأميركية. وقد جمعْت قائدة فريق البحث الأميركي العالمة الأنثروبولوجية روث بندكت تلك الأعمال ضمن كتاب تخيّرت عنوانه من سحر الشرق الياباني وهو «الأقحوان والسيف».

أما على الصعيد العربي فإن إسرائيل تجري على الشخصية العربية ما سبق أن أجراه الأميركيون من قبل على الشخصية اليابانية، غير أن إسرائيل تدرسنا عن قرب وليس عن بُعد كما جاءت الدراسات الأميركية عن اليابان.. ويعني هذا القرب الدراسات اليومية على سكان الضفة والقطاع، وجمع تحليلات الشخصية العربية خارج إسرائيل عن طريق بعض الأساتذة الغربيين في الجامعات الأميركية والأوروبية المنشأ. وأشير هنا ـ مثلاً ـ إلى دراسات سكور غير المنشورة عن المثقفين العرب وانعكاسات هزيمة عام ١٩٦٧ والموجودة في أرشيف الجامعة الأميركية في بيروت. ولا يعني هذا أن سكور وغيره يعملون لحساب إسرائيل، ولكن هذا لا ينفي أن من أغراض هذه الجامعات استكشاف المنطقة العربية ومسحها بالتحليل الكامل لعقلها وخصائص تكوينها. وتعلّق إسرائيل والغرب أهمية كبرى على هذه الدراسات الميدانية عن الشخصية العربية التي يجريها هؤلاء الأساتذة ويدعمونها بكل الوسائل. إذن تجري

إسرائيل هذه الدراسات باهتمام بالغ وبما يشمل تحليل الأفلام السينمائية العربية والاهتمام بالأدب العربي والمسرحيات وفحص المجلات الشعبية وقصص الأطفال والأمثال الشعبية والمعتقدات. ومن هنا لا أدري ما سيكون عليه عنوان الكتاب الذي سيتخيّره الباحثون بمعهد ليفي أشكول ليضمّ الأعمال التي سبقت ومهّدت لتطورات خطيرة تمت في ساحتنا العربية، ولا تقلّ خطراً عن نتائج «الأقحوان والسيف» التي أخضعت اليابان وكيّفت الشعب الياباني لقبول معاهدة السلم المفروضة عليه من قبل الاحتلال الأميركي. ثم كيّفت تطوّره في ما بعد، ليأتي ملائماً لمقتضيات سلم أميركي طويل المدى في المحيط الهادئ.

أستطيع التقدير أن إسرائيل والغرب قد استمدّا نوعية دراسات «روث بندكت» في وضع مخططاتهم كافة وتمريرها في المنطقة وذلك بعد أن تعرّفوا على الخصائص السلوكية للإنسان العربي في مرحلة وهدته الراهنة، وعرفوا كيف يوظفون تماماً كل التغيرات القائمة في تركيبه المعاصر، وفي فهمه لقضاياه المصيرية وطريقة تعامله معها: فمثلاً حين تقرر سنية حمادي أن العرب قد تميّزوا بقدرات الحماس الجماعية، ولكن لأسباب سلوكية معيّنة خاصة بمستوى النضج الحضاري، لا يستطيعون المتابعة الجماعية لما تحمّسوا له بالنشاط الدؤوب نفسه، لأن ما تحمّسوا له لم تسبقه دراسات موضوعية ولم تعقبه خطط واقعية عملية ولا مؤسّسات مقتدرة، فهنا يطبق الموجه الاستراتيجي الأميركي هذه الفقرة على علاقات العرب بكل مقرراتهم في القمة من زاوية المراهنة على افتقار العرب لحماس المتابعة في التنفيذ، الأمر الذي يتطلب إدراكاً موضوعياً للاستمرارية بمعزل عن الفورة العاطفية، والذي يتطلب أسلوباً جماعياً في التنفيذ بمعزل عن الفردية، هنا يعطي عامل الوقت قدرات العدّ التراجعي عن الفكرة تمهيداً لتحويرها في مسارب جانبية ثم تلاشيها. والأسلوب السلوكي المعتمد في هذه الحالة هو تفريغ القرارات من مضمونها خارج مناخ الحماس الجماعي، مع استخدام

وسائل أخرى تحجم فاعلية أي موقف، ويسهل عليهم الأمر بتوظيف نظرية «الفردية» العربية و«نزعة الشك المطلقة» والنفور من أي صيغة جماعية للعمل.

إن دور دراسات الشخصية القومية في وضع الخطط الهادفة إلى إخضاع الشعوب وتمرير المخططات المدروسة علمياً عليها، ليس مجرد استنتاج أُلقِيَ به دون تدبُّر. إذ يمكن الرجوع إلى دراسة هوبل «عن الشخصية القومية من وجهة نظر الأنثروبولوجيا، الصادرة عام ١٩٦٧»، وإلى دراسة مارغريت ميد حول «الأنثروبولوجيا اليوم» الصادرة عام ١٩٥٧، ليتأكد لنا ـ عبر ما يشبه الاعترافات ـ التوظيف الأميركي الكامل لدراسات الشخصية القومية في وضع مخططات السيطرة على الشعوب.

وقد ذكرت مارغريت ميد أن كل بحوث الشخصية القومية لم تكن تجري لذاتها، وإنما كانت أشبه بالدراسات التطبيقية بغرض إمداد السلطات العسكرية والجبهات الحكومية بالبيانات اللازمة التي تسمح لهم بفهم خصائص وسلوكية الشعوب التي تهدف الولايات المتحدة إلى احتوائها والتأثير عليها. وتأتي ضمن هذا الإطار مؤتمرات عدة تموّلها الجامعات الأميركية في مناطق مختلفة لدراسة الشخصية الخليجية بالذات، ومنها كما ذكرت سابقاً الندوات العالمية باسم الدراسات المتوسطية التي تُعقد في روما، والتي يُدعى إليها كل ذوي العلاقة بشؤون الخليج. وقد أصدرت هذه الندوة عدة دراسات هامة شملت «اتجاهات الشباب في الخليج»، ومنها «موازين القوى المتغيرة في الخليج الفارسي» عام ١٩٧١ و«خلاف أم تعاون بين منتجي النفط ومستهلكيه» عام ١٩٧٤ و«العائلية والحداثة» عام ١٩٧٥: وهناك عدد من الدراسات المماثلة التي تبقى طي الكتمان حتى لا تتسرّب محتوياتها. وهذا لا يعني أن كل المؤسّسات العلمية أو الأكاديمية تؤدّي أعمالها لمصلحة الاستخبارات، بل أردت الإشارة إلى استغلال الدراسات فقط.

ونظراً إلى تماثل المناهج التحليلية المستخدمة لدى الباحثين الإسرائيليين والغربيين،

وكذلك الباحثين العرب، فليس من الصعوبة أن نكتشف تماثلاً في النتائج التي يخرجون بها من بحوثهم الميدانية. بل تُعتبر بعض الأبحاث العربية مصدراً في أبحاث إسرائيلية؛ وقد رأينا كيف اعتمد هار كاربي على بحثَي الدكتور حامد عمار حول «التنشئة في قرية مصرية» والدكتور الدمرداش سرحان حول «المصلحة والحضارات». ومع ذلك وإنصافاً للباحث العربي يجب القول بأن الباحث العربي تشدّه ظواهر التخلّف، أو التخلّف كما يتمظهر في السلوك العربي، وذلك ضمن محاولاته لاستقصاء بواعث هذه المسلكية وإيجاد الحلول لتجاوزها. وليس ذنب الباحث العربي أنه يتعامل في الحقيقة مع واقع متخلّف. أما الباحث الإسرائيلي والغربي فإنه ينقّب عن هذه الظواهر السلوكية نفسها لينفذ بها إلى إخضاع المجتمع العربي وتكييف مستقبله. فحين يدرس جورج قرم ما سمّاه «النزاع بين التغيير واللاتغيير» في إطار «الاتجاهات الجديدة في المجتمع العربي والحرب الأهلية في لبنان» (الباحث، السنة الأولى، العدد الثاني، ١٩٧٨، صفحة ٦ ـ ٢٢) ويركّز على مسألة البنية العائلية، أو حين يقدّم علي زيعور دراسته القيّمة حول «التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطها السلوكية والأسطورية» ويركّز على نقاط يعتبرها البعض «سلبية».. حين يدرس هؤلاء هذه الأنماط فإنهم يسعون في الوقت نفسه إلى كشفها وتجاوزها وتعرية أُسسها الاجتماعية والتاريخية. فليس من مهمة الباحث الاجتماعي العربي تمجيد الذات العربية في تخلّفها، وإنما ينظر فقط إلى مشكلاتها ويحاول إيجاد حلول لها. إذ يجب فهم ما يكتبه الباحث العربي فهماً صحيحاً، أما بالنسبة إلى الباحث الإسرائيلي فيجب ألا نكتفي بما يُضمره من نزعات عدائية. والمطلوب أن نحصل على هذه الدراسات كافة وأن نخضعها للفحص والتحليل من وجهة نظر لم تتبلور معالمها الفلسفية بعد بشكل كامل، غير أن هذا لا يمنع من بلورتها ضمن مسار العرض والتحليل.

في ذلك الوقت فقط نستطيع أن نردّ على القائلين بأن موشي ديان كان ينظر بعينه الواحدة، على نحوه، أفضل بكثير من كل المبصرين العرب.

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

فهرس المصطلحات

يؤكّد المؤلّف أن الحركات الإسلامية المتطرّفة لم تكن لتشكّل ظاهرة بالحجم الذي اكتسبته في العقود الأخيرة لولا التوظيف الأميركي لها.

وفي عرضه لأطوار هذا التوظيف، يوضح أبعاد «الفخّ» الذي نصبه النظام الأميركي للاتحاد السوفياتي في أفغانستان؛ ولماذا اختارت الولايات المتّحدة في ما بعد ستار «مكافحة الإرهاب» واستخدمته «مِصْيَدة» للإيقاع ببعض الأنظمة وإحكام الهيمنة على مصادر الثروة النفطية.

وفي هذا السياق يتطرّق إلى طبيعة المخطّط الأميركي للسيطرة على العالم في ضوء الإشكاليات التي تكتنف ظاهرة العولمة.

محمد أبو القاسم حاج حمد كاتب سوداني. لعب أدواراً سياسية في كل من السودان وإرتريا منذ الستينيات. عمل مستشاراً علمياً لـ «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في واشنطن. أسّس عام ١٩٨٢ «مركز الإنماء الثقافي» في أبو ظبي وأقام أولى معارض الكتاب العربي المعاصر بالتعاون مع العديد من دور النشر اللبنانية.



ISBN 978-1-85516-624-0



